

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'HUMOUR ET LE RIRE
COMME OUTILS POLITIQUES D'ÉMANCIPATION ?

MÉMOIRE PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
JÉRÔME COTTE

JUIN 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Il est très important pour moi de remercier les personnes suivantes.

Guillaume Lacelle ; à nos 22 années d'amitié et de rires partagés. Merci d'arriver à m'endurer même quand je m'emporte pour des raisons politiques qui ne te rejoignent pas toujours.

Réjeanne et Pierre-Marie ; merci pour votre appui affectif et académique, votre écoute, votre présence et votre ouverture à mes idées. Merci pour tout. Merci aussi à Gabriel et Guillaume pour vos mots d'encouragement bien placés. Je vous ai sentis avec moi du début à la fin.

La gang du chalet « Colibri » *and friends* ; merci pour toutes ces discussions, ces moments artistiques, ces soirées bien arrosées.

Toutes ces amies (Stéphanie Mayer, Justine Lévêque-Samoisette, Nastaran Daniali, Myriam Leblanc-Éli, Nadia Koromyslova, Myriam Larouche-Tremblay, Gabrielle Joncas-Brunet, Vanessa Langlois et j'en oublie...) ; merci pour vos rires et tous les moments partagés. C'est grâce à votre humour et à votre amitié que je tenais tant à parler de l'humour féministe.

Francis Dupuis-Déri ; pour m'avoir encouragé à réfléchir sur l'humour en me suggérant des lectures et en piquant ma curiosité.

Et un merci tout spécial à Dania ; merci d'être près de moi, même lorsqu'on s'éloigne. Merci d'être tout ce que tu es. Merci de porter avec moi tous ces élans de vie.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	i
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I:	
HUMOUR, RIRE ET POLITIQUE	7
1.1. L'humour	8
1.2. Le rire	13
1.3. Débat contemporain : le rire vide ?	19
1.4. L'hégémonie, achevée?	27
CHAPITRE II:	
L'HUMOUR POLICIER : RIRA BIEN... ..	35
2.1. La domination systémique	36
2.2. La domination intergroupale	47
2.3. La domination individuelle	58
CHAPITRE III:	
L'HUMOUR ANARCHISANT : QUI RIRA LE DERNIER?	69
3.1. L'émancipation	71
3.2. Non!	72
3.3. L'humour an- <i>arkhè</i> -isant	77
3.4. De l'égalité existentielle vers l'égalité politique	82
3.5. L'humain juste humain	91
CONCLUSION	100
BIBLIOGRAPHIE	105

RÉSUMÉ

L'humour intrigue les philosophes depuis des siècles. Les questions existentielles riment très bien avec toute la liberté et l'inventivité intellectuelle propre aux différentes façons de provoquer le rire. Curieusement, il ne s'agit pas d'un sujet de prédilection pour les politologues même si l'humour, par les nombreux référents sociaux qui l'alimentent, peut être un outil de domination ou d'émancipation. Mais à l'heure où le rire devient une marchandise et un bien de consommation au même titre qu'un produit en conserve, certaines personnes jugent que l'humour a perdu toute substance politique. Nous serions désormais pris dans ce que Gilles Lipovetsky nomme la « société humoristique ». Devant ces propos qui annoncent la désubstantialisation définitive du rire, il est urgent de penser comment et en quels endroits l'humour peut encore avoir une valeur politique. Deux types d'humour, entre autres, nous permettent cette sortie : l'humour policier et l'humour anarchisant. Le premier accompagne les schèmes de la domination systémique, intergroupale et interpersonnelle. Il a pour principale fonction de maintenir les hiérarchies et de figer les identités des groupes dominés. Le deuxième est directement lié à l'émancipation. Il marque un refus des classifications sociales imposées par le sens commun et permet de se libérer momentanément des mains de l'oppression. Si l'humour policier prend très au sérieux le maintien des inégalités, l'humour anarchisant en fait de même avec la liberté et l'égalité.

Mots clés

Humour, rire, domination, émancipation, anarchisme, féminisme, antiféminisme, police, subversion.

INTRODUCTION

La rédaction d'un mémoire de maîtrise demande une grande discipline personnelle. La solitude, les angoisses ainsi que les longues heures de lectures sont plus susceptibles de provoquer des courbatures que des moments d'hilarité. Qu'en est-il lorsque le sujet abordé est l'humour et le rire? Malgré certaines attentes, le travail académique reste le même : ni plus comique, ni plus léger. Il s'agit de se plonger dans une longue ascèse intellectuelle bien tranquille. Comme le remarque avec justesse le philosophe Éric Blondel, le concept de rire n'est pas plus drôle que le concept de colle n'est gluant¹. Cette expérience permet de mieux comprendre les propos que tenait déjà en 1902 (deux années après la célèbre publication *Le rire* de Bergson) le psychologue Ludovic Dugas en affirmant que cet objet d'étude figure parmi les plus banals tandis que les différentes théories élaborées sur le rire n'aident en rien à le comprendre – elles le tuent². Sur un ton similaire, Léonid Karashev dénonce les descriptions austères et les clichés scientifiques qui détruisent systématiquement le phénomène vivant et hétéromorphe qu'est le rire. Une fois calculé et mesuré, il perd tout intérêt³.

Loin de nous l'idée ou l'envie de tuer le rire. Pour cette raison, l'objet de ce mémoire n'est pas d'établir une définition exhaustive de l'humour et du rire ou encore de dégager, une fois pour toutes, les implications politiques que ces phénomènes ont nécessairement dans les relations de pouvoir. Nous proposons plutôt d'étudier comment ils peuvent jouer un rôle politique. Plus précisément, nous analysons le rire et l'humour au sein des rapports de domination. Plusieurs questions préliminaires alimentent ce sujet. Est-ce que l'humour est une pratique efficace pour s'émanciper des relations de domination? Le rire des groupes dominants est-il le même que celui des groupes dominés? Comment les personnes dominées et les dominantes rient ensemble? Ces réflexions seront doublées d'une analyse politique des

¹ Éric Blondel, *Le risible et le dérisoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p.10.

² Cité dans Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988 [1905], p.267.

³ Léonid Karashev, « La phénoménologie du rire », *Humoresques*, Paris, n°4, 1993, p.103.

émotions puisque, comme nous le montrons tout au long de l'argumentaire, elles sont intimement liées à la fois au rire, à l'humour et aux expériences de la domination. Dans le cadre de ce mémoire, nous souhaitons répondre le mieux possible à ces questions et à bien d'autres tout en centrant l'analyse non pas sur *l'humour* ou *le rire*, mais sur *des humours* et *des rires*.

En ce sens, nous privilégions, sans nous y restreindre, une approche phénoménologique pour penser le rire et l'humour. Afin de ne pas trop s'égarer dans les théories très complexes de la phénoménologie, il semble sage, dans le cadre de ce mémoire, de se limiter à une définition très brève et non définitive. Léonid Karassev soutient que « toute description dont l'objet est le monde des sensations et des visions personnelles »⁴ s'apparente à la phénoménologie. Il défend la thèse selon laquelle cette approche est la plus pertinente pour étudier le rire et la plus respectueuse de ses différentes manifestations. Toutefois, ce type de regard ne nous reconduit pas nécessairement vers des représentations purement relativistes ou individualistes du monde. Comme la philosophie politique, l'observation des « phénomènes » a pour principal objectif de suspendre l'attitude dite naturelle ou les comportements considérés comme normaux à l'intérieure d'une société. En fait, le phénoménologue et le philosophe politique ont le même objectif initial de « briser le cercle de l'intelligibilité quotidienne du monde »⁵ afin d'entrer dans un processus d'émancipation⁶. Léonid Karassev souligne en ce sens que la phénoménologie « ne prétend pas être la pure vérité. Loin de barrer la route à d'autres phénoménologies, psychologies et mythologies possibles, elle permet leur apparition qu'elle provoque en engendrant de nouveaux sens liés entre eux »⁷. Ainsi, nous pourrions nous demander dans le cadre de ce mémoire quels sont les « sens » de l'humour? Est-ce que le phénomène de l'humour permet de rompre avec les sens englobants qui apparaissent comme naturels au sein de nos sociétés? Est-ce que les « éclats » et les « explosions » de rires peuvent nous permettre de développer un rapport nouveau et critique à l'égard du monde qui nous entoure? Nous permettent-ils de rompre avec le cours « naturel » du rythme de vie

⁴ Léonid Karassev, *op. cit.*, p. 103.

⁵ Robert Legros, « Phénoménologie politique », dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.546.

⁶ *Idem.*, p.551.

⁷ Léonid Karassev, *op. cit.*, p.103.

contemporaine? Pour esquisser des réponses à ces questions, l'approche phénoménologique du rire et de l'humour implique une étude corporelle, émotionnelle, psychologique et sociale. Nous devons essayer de comprendre comment ces phénomènes peuvent se manifester sur l'ensemble de la vie humaine. La phénoménologie nous met aussi à l'abri d'une théorisation trop totalisante de leurs impacts politiques. En fait, l'ambiguïté même de la définition de la phénoménologie permet de jouer plus librement avec celles du rire et de l'humour.

Pour ce qui est des rapports de domination, l'approche polycentrique du sociologue Fabio Lorenzi-Cioldi nous semble être la plus juste. Il s'agit de trouver l'équilibre entre ce que le sociologue identifie comme l'approche de la domination (l'idéologie des dominants teinte toutes les pratiques et les représentations des groupes dominés) et l'approche de la spécificité (où chaque groupe est observé comme s'il ne partageait aucune pratique et représentation avec d'autres groupes sociaux). L'approche privilégiée permet donc d'identifier les hiérarchies sociales et les cultures dominantes tout en estimant que les groupes dominés ont des pratiques et des significations qui leur sont propres. En reprenant les mots de Césaire, Fabio Lorenzi-Cioldi affirme qu'« il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'universel »⁸. J'analyserai donc la domination en tenant compte de l'origine commune des groupes sociaux (leur ancrage dans une réalité partagée, dans un même système hiérarchique global) tout en gardant à l'esprit que les groupes subalternes élaborent des significations et des pratiques qui leur sont propres. Les groupes dominés comme les groupes dominants développent ainsi un langage humoristique distinct tout en s'influençant les uns les autres.

De surcroît, nous privilégions, tout au long de l'argumentaire, la démarche inductive. C'est-à-dire que nous cherchons une régularité dans l'observation de certains faits propres à l'humour et aux rapports de domination. Nous réfléchirons à partir de cas particuliers afin de tirer une conclusion générale⁹. L'argumentaire trouve donc sa rigueur « essentiellement sur le nombre

⁸ Fabio Lorenzi-Cioldi, *Dominants et dominés : Les identités des collections et des agrégats*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2009, p.7.

⁹ Lawrence Olivier et Jean-François Payette, *Argumenter son mémoire ou sa thèse*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2010, p.41.

d'observations et leur pertinence »¹⁰. Afin d'appliquer cette démarche, nous appuyons notre réflexion sur nombre de cas rencontrés dans la littérature (par exemple, les graffitis des militantes slovènes, les « manifestives », les blagues antiféministes, etc.). Nous ferons aussi référence à une série d'entrevues réalisées à Montréal au courant des années 2010 et 2011 avec six militantes féministes appartenant à différents courants, du matérialisme au poststructuralisme. Les répondantes sont toutes issues des milieux universitaires féministes et/ou libertaires. Bien que nous ne doutions pas de la pertinence de rencontrer des féministes dans d'autres milieux, nous considérons que leurs réflexions sur les rapports de domination sont particulièrement éclairantes. En effet, elles nous font remarquer que la lutte contre le patriarcat est à la fois complexe et prenante puisqu'elle suppose des mouvements politiques subversifs et antiautoritaires intimement liés aux notions de liberté et d'égalité défendues dans notre argumentaire. Nous croyons que le féminisme peut être un exemple pertinent pour penser plusieurs cas d'oppression et d'émancipation (racisme, hétérosexisme, classisme, etc.). Les questions qui leur ont été posées portaient, entre autres, sur les rires en non-mixité féministe, les impacts de l'humour patriarcal ou encore la difficulté de faire de l'humour féministe en public. Leurs témoignages sur les différentes manières de faire ou de subir l'humour enrichissent grandement les cas et les notions recensés dans la littérature.

Cela dit, le rire et l'humour soulèvent des réflexions autant philosophiques que politiques depuis des siècles. Si Socrate était déjà un grand ironiste et Diogène le plus grand des cyniques, Aristote soutient dans *La Rhétorique* l'idée selon laquelle « le rire et la plaisanterie sont des armes. Plus précisément, qu'ils sont des moyens très efficaces de détruire le sérieux de ses adversaires, si besoin est »¹¹. Depuis, plusieurs auteurs tels Kant, Hobbes et Schopenhauer¹² ont réfléchi sur le sujet. Le rire intrigue même les poètes et les artistes dont le succès ne semble pas lié à l'humour, au contraire. En effet, si Baudelaire s'est intéressé à la caricature et au rire diabolique¹³, Goya a réalisé nombre de gravures¹⁴ où « bouffons,

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Jules Bourque, *L'humour et la philosophie ; De Socrate à Jean-Baptiste Botul*, Paris, L'Harmattan, 2010, p.50.

¹² Pour Kant et Schopenhauer, le rire vient de la découverte soudaine d'une incongruité tandis que Hobbes y voit « une manifestation de l'orgueil, de la vanité et du mépris des autres ». Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p.329.

¹³ Charles Baudelaire, *De l'essence du rire*, Paris, Éditions Sillages, 2008 [1855], 46 p.

sorciers, bourreaux, victimes, jeunes et vieux se mêlent dans une cacophonie diabolique »¹⁵. L'esthétique grotesque de ses gravures est tellement sombre et oppressante que le rire reste bloqué au fond de la gorge¹⁶. Le même type d'angoisse humoristique peut être repéré chez Émile Nelligan qui termine *La romance du vin* par ces trois vers : « Et pendant que le vin ruisselle à joyeux flots, / Je suis si gai, si gai, dans mon rire sonore, / Oh! Si gai, que j'ai peur d'éclater en sanglots »¹⁷. En somme, si le rire s'immisce jusqu'en ces milieux artistiques sombres souvent associés au tragique, il est normal que le phénomène intéresse également les philosophes et le monde des sciences sociales. Et ce, comme le dirait Sol, même si « à l'adversité, on poursuit de longues inquiétudes »¹⁸.

D'ailleurs, l'étude de l'humour est de plus en plus sérieuse depuis une vingtaine d'années. Une association interdisciplinaire française, le CORHUM (Recherches sur le COmique, le Rire et l'HUMour), fut fondée en 1987 et publie la revue semestrielle *Humoresques*. La revue *Humor : International Journal of Humor Research* se donne un mandat similaire aux États-Unis. Bref, les sources relatives à l'humour ne manquent pas et le sujet semble de plus en plus pertinent pour la science politique. Avec ce mémoire, nous souhaitons donc contribuer à ces recherches en partant d'une question bien simple, mais ouvrant sur une réflexion vaste : l'humour peut-il être un outil d'émancipation vis-à-vis des rapports sociaux de domination? Nous défendrons la thèse selon laquelle l'humour et le rire participent aux jeux de la domination. Ils peuvent naturaliser les rapports de domination tout comme ils ont le potentiel de déconstruire les hiérarchies sociales en créant de nouvelles manières de partager le commun et de vivre ensemble. Alors qu'un certain humour policier entérine les inégalités, un humour anarchisant peut se déployer comme outil d'émancipation.

J'articulerai mon argumentaire en trois temps. Dans le premier chapitre, nous proposons des définitions de l'humour et du rire tout en insistant sur la pertinence d'observer ces

¹⁴ Voir à cet effet les exemples dans *Vie et œuvres de Francisco Goya* tels que « Deux vieux mangeant », « Folie désordonnée », « L'enterrement de la sardine » ou les nombreuses gravures où un âne semble dominer les êtres humains. Pierre Gassier et Juliet Wilson, *Vie et œuvres Francisco Goya*, Fribourg, Office du Livre, 1970.

¹⁵ Georges Minois, *op. cit.*, p.430.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Émile Nelligan, *Poésies complètes*, Montréal, Typo, 1998, p.218.

¹⁸ Marc Favreau, *Sol*, [DVD]. Montréal, Imavision, 2008.

phénomènes dans le cadre d'une réflexion propre à la philosophie politique. Ensuite, il sera question du débat politique contemporain autour de l'humour et du rire. Si plusieurs accordent un potentiel subversif au rire actuel, Gilles Lipovetsky et quelques autres annoncent la désubstantialisation, voire la disparition du rire politique dans nos sociétés postmodernes. Nous sortirons de ce débat en soutenant que le rire n'en est pas encore à l'agonie. C'est-à-dire que l'humour et le rire peuvent encore avoir un impact politique. Dans le deuxième chapitre, nous observerons comment l'humour peut être un outil de domination et de quelle manière il peut renforcer le *statu quo*. Nous nommons ce phénomène l'« humour policier » et nous l'associons au sens commun construit par les dominants. Le troisième chapitre porte sur le potentiel de l'humour en tant qu'outil d'émancipation contre les schèmes de la domination. Il sera question de l'« humour anarchisant » en tant que pratique propre aux groupes dominés et aux communautés politiques. Nous verrons comment cette pratique permet une ouverture du sens par l'humour.

CHAPITRE 1

HUMOUR, RIRE ET POLITIQUE

Afin d'entrer dans une analyse fine de l'humour et des rapports de domination, il importe de s'entendre sur les définitions ainsi que sur la portée politique des concepts centraux de l'argumentaire de ce mémoire. Comme précisé dans l'introduction, il ne sera pas question de fournir des définitions strictes ou définitives de l'humour et du rire. Pour le sociologue Chris Powell, personne ne peut s'accaparer le pouvoir de distinguer ce qu'est une situation humoristique. Tout comme le phénomène de la déviance existe au moment où un groupe la pointe du doigt selon son système normatif, dès que l'on considère qu'une chose, une personne ou un événement est humoristique, il y a humour¹⁹. Jules Bourque retient aussi une définition très permissive et ouverte en reprenant les propos de Arthur Koestler : l'humour, « en ses multiples splendeurs », est un « type de stimulation qui tend à provoquer le réflexe du rire »²⁰. En conservant l'idée selon laquelle une analyse trop absolutiste du rire finit par tuer le phénomène²¹, les définitions proposées dans ce premier chapitre sont celles d'*un* humour et d'*un* rire et non de *l'*humour et *du* rire.

Tout au long de l'élaboration des définitions, nous établirons plusieurs liens avec une réflexion propre à la philosophie politique. Afin d'explicitier la pertinence d'observer l'humour et le rire sous cet angle, il sera question du débat contemporain entre les auteur.e.s voyant toujours une force politique dans l'humour et Gilles Lipovetsky qui annonce la désubstantialisation définitive du rire. En introduisant dans ce débat le concept d'hégémonie, il deviendra possible de prendre position et de défendre l'idée selon laquelle le rire et l'humour peuvent encore avoir un rôle politique dans les rapports de domination.

¹⁹ Chris Powell, « A Phenomenological Analysis of Humour in Society », George E. C. Paton (dir.), *Humour in Society: Resistance and Control*, New York, St-Martin's Press, 1988, p.103.

²⁰ Jules Bourque, *op. cit.*, p.15.

²¹ Tel qu'expliqué dans l'introduction en reprenant les propos de Léonid Karassev et de Ludovic Dugas.

1.1. L'HUMOUR

Les bases d'une définition de l'humour peuvent être repérées grâce à certaines pistes étymologiques. Le philosophe Thomas De Koninck remarque à cet effet que le terme « humour » se rapproche du mot latin *humus* (terre) et *humilis* (qui reste à terre)²². Le terme *humus* renvoie également à l'être humain né de la terre. Il est aussi possible d'y voir des racines communes avec *humo* et *inhumare* (enterrer ou inhumer les morts)²³. Si l'on s'en tient à ces réflexions préliminaires, l'humour serait un phénomène lié non seulement à la vie humaine, mais également à la mort. En s'inspirant d'études anthropologiques la sociologue française Christine Bonardi souligne d'une part que l'humour est « un « construit » inhérent à toutes les sociétés humaines »²⁴ puisqu'il se manifeste comme « un système institutionnalisé et intériorisé par tous [et] soluble dans la culture »²⁵. Il est dès lors acte de vie. D'autre part, elle soutient que l'humour est un outil pour s'ériger contre les puissances et la mort. Elle réfère, par exemple, à la fête mexicaine des morts et aux bouffonneries des proches des familles en deuil au Madagascar dans les sociétés traditionnelles²⁶. À ces moments, l'humour se transformerait en *humort*, phénomène que l'on peut aussi associer à l'humour noir du condamné ou à celui qui attend son dernier souffle²⁷.

Est-il si surprenant, à cet égard, de réaliser que le rire est présent jusqu'à Auschwitz? Alors que les militaires nazis appréciaient généralement les blagues viriles et l'humour de caserne²⁸, le réalisateur Sandi Bachom récolte le témoignage d'un détenu, Werner Reich, ayant évité les chambres à gaz où l'« Ange de la mort », le docteur Joseph Mengele, a

²² Thomas De Koninck, « Humour et transcendance », Normand Baillargeon et Christian Boissinot (dir.), *Je pense, donc je ris : Humour et philosophie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p.234.

²³ *Ibid.*

²⁴ Christine Bonardi, « L'humour : un kaléidoscope pour les sciences humaines? », *Le journal des psychologues*, vol. 6, no 269, 2009, p.22.

²⁵ *Idem.*, p.23.

²⁶ *Idem.*, p.22.

²⁷ Par exemple, le poète et journaliste allemand Heinrich Heine aurait dit en faisant référence à Dieu sur son lit de mort : « Il me pardonnera, c'est son métier ». Georges Minois, *Op. cit.*, p.505.

²⁸ Stéphane Baillargeon, « Une fois, c'est un juif qui arrive à Auschwitz... », Normand Baillargeon et Christian Boissinot (dir.), *Je pense, donc je ris : Humour et philosophie*, Montréal, Presses de l'Université Laval, 2010, p.62.

ordonné l'exécution de près de 5000 déportés en une seule journée²⁹. L'ancien détenu affirme que

c'est une chose surprenante, mais on riait beaucoup à Auschwitz. On passait nos soirées en organisant des séances de blagues. En fait, on parlait de deux choses : d'abord de la nourriture que les gens décrivaient avec beaucoup, beaucoup de détails, toutes les odeurs, tous les ingrédients, toutes les couleurs des mets dégustés à la maison ; ensuite les séances de blagues. On prenait beaucoup de temps à s'en raconter³⁰.

L'humour peut donc être associé à la vie tout en conservant une proximité étonnante avec la mort.

Néanmoins, il n'est pas certain que l'évolution des termes latins comme *humor* ou *inhumare* explique l'origine du terme « humour ». L'utilisation du mot tel que nous le connaissons provient de l'anglicisation de « humeur ». Les Anglais l'ont d'abord emprunté afin d'identifier une certaine manière de plaisanter pour, par la suite, être rapatrié par les Français. Avec le temps, l'emploi du mot s'est popularisé et il est utilisé pour désigner une panoplie de situations risibles³¹. Le rapprochement avec l'humeur, en tant que disposition affective, ouvre la porte aux propos de plusieurs auteur.e.s insistant sur le pan émotif de l'humour. Par exemple, pour l'historien français Robert Escarpit, il est « la phase affective de l'ironie »³². Le philosophe Éric Blondel soutient quant à lui que « l'humour, comme capacité à rire, concerne le rieur dans ses affects, ses jugements, ses *a priori*, ses mérites, son intégrité corporelle, sa sécurité, sa dignité »³³. Jules Bourque abonde dans le même sens en affirmant que, contrairement au clown ou au simple bout-en-train, le travail de l'humoriste repose sur le sérieux³⁴ et provoque « la réflexion, le doute, la critique ou l'introspection »³⁵. Si l'humour

²⁹ L'histoire veut que les déportés défilaient nus près du Dr. Mengele alors que ce dernier riait avec des officiers SS. Lorsqu'une blague n'était pas bonne, il se retournait en direction des hommes en marche vers la mort et en épargnait un. Werner Reich est l'un des 96 survivants de cette sombre journée.

³⁰ Cité par *Idem.*, p.62-63.

³¹ Étienne Souriau, « Humour », dans Étienne Souriau (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p.882.

³² Robert Escarpit cité dans Georges Minois, *op. cit.*, p.526. – La définition la plus courante de l'ironie est de railler une idée en évoquant son contraire.

³³ Éric Blondel, *op. cit.*, p.31.

³⁴ L'humour laisse aussi souvent transparaître une grande dose de mélancolie ou de tristesse. L'humour noir en est un exemple. Il s'agit d'« un des moyens par lesquels l'esprit parvient à se défendre contre l'inéluctable absurdité de l'univers en lui refusant toute prétention à s'imposer à lui ».

n'est pas pratiqué « dans une affectivité partagée »³⁶, il perd le pouvoir, selon Christine Bonardi, de « déplacer le caractère dramatique et angoissant du vécu [et n'aide plus] à dépasser la situation difficile tout en rapprochant les personnes qui le partagent »³⁷. Faire de l'humour implique ainsi les rieuses et les rieurs sur le plan émotif et contient le plus souvent une part d'auto-dérision. L'humoriste s'expose en s'investissant dans une situation où il se sent concerné personnellement. Elle ou il prend aussi conscience de ses limites, de sa finitude, de la mort qui n'est jamais très loin, tout en renforçant ses capacités à surmonter les différentes épreuves d'une vie humaine.

Cela dit, il reste à approfondir le lien que l'humour peut entretenir avec la philosophie politique. Celle-ci se caractérise par « un rapport à la fois *nécessaire, indépassable et indéfiniment problématique* avec les expériences et les opinions effectivement présentes dans la politique « réelle » de la cité »³⁸. Cette approche implique le croisement de la philosophie avec les problèmes politiques concrets des sociétés humaines. La définition de Gilles Deleuze et Félix Guattari complète brillamment le concept de philosophie politique en soutenant que

chaque fois, c'est avec l'utopie que la philosophie devient politique, et mène au plus haut point la critique de son époque. L'utopie ne se sépare pas d'un mouvement infini : elle désigne étymologiquement la déterritorialisation absolue, mais toujours au point critique où celle-ci se connecte avec le milieu relatif présent, et surtout avec les forces étouffées dans ce milieu³⁹.

Les deux auteurs continuent en soutenant qu'« il faut distinguer les utopies autoritaires ou de transcendance, et les utopies libertaires, révolutionnaires, immanentes »⁴⁰. En d'autres mots l'utopie est moins une œuvre à achever ou un lieu à trouver qu'un *désir d'ailleurs* en sachant très bien que nous vivons et nous mourrons ici – *qu'ici*. Ce mouvement (déterritorialisation et reterritorialisation) éprouvé nous donne un élan, il nous pousse à agir et devenir sans avoir la

Stéphane Baillargeon, *op. cit.*, p.81. Groucho Marx a laissé une trace d'humour noir jusque dans son testament : « Je souhaite être incinéré. Conformément au contrat qui nous lie, 10% de mes cendres seront données à mon agent ». *Ibid.*

³⁵ Jules Bourque, *op. cit.*, p.9.

³⁶ Christine Bonardi, *op. cit.*, p.26.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Philippe Raynaud, « Philosophie politique », dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.561.

³⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, p.95-96.

⁴⁰ *Idem.*, p.96.

prétention d'actualiser une quelconque nature humaine, une quelconque « Essence ». À cet égard, la philosophie politique peut être comprise comme l'action de la pensée critique inspirée par l'utopie sur la part intelligible des dynamiques politiques de la société ou des communautés.

Les propos du philosophe américain Simon Critchley permettent d'établir des liens serrés entre la philosophie politique et l'humour. Cette affirmation se vérifie en premier lieu dans la définition qu'il donne de l'humour. Il s'agit d'un phénomène qui

vient ébranler nos affirmations ordinaires sur le monde empirique. On pourrait considérer qu'il surgit de l'écart entre l'état réel des choses et la façon dont cet état est représenté dans la blague, entre attente et occurrence. L'humour prend à rebours notre attente par l'apparition d'autre chose, modifiant ainsi la situation dans laquelle nous nous trouvions⁴¹.

En fait, l'humour ébranle notre rapport ordinaire au commun. À partir de ce constat, Simon Critchley développe une double thèse. L'humour aurait pour première fonction de nous renvoyer aux codes et aux pratiques que nous partageons, à un monde qui nous est familier avec tout ce qu'il contient de beau ou d'affreux. Ensuite, cette pratique montre comment notre situation pourrait être différente, comment une amélioration du vivre ensemble serait possible. Selon le philosophe, un humour qui ne répondrait pas à cette deuxième condition ne pourrait être qualifié de « vrai ». C'est-à-dire qu'il doit dégager non seulement une critique vis-à-vis la société, mais également un fond d'espoir quant aux changements possibles dans l'organisation de la vie humaine. Cet humour a le potentiel de mettre « en évidence l'absolue contingence [et] l'arbitraire des rites sociaux auxquels nous participons »⁴². Il est donc « une forme paradoxale de discours et d'action qui vont contre nos attentes, déclenchant les rires par des retournements sémantiques inattendus, des contorsions et des explosions, un refus du discours quotidien qui met en lumière notre quotidien »⁴³. Simon Critchley synthétise le tout en soutenant que « l'humour projette un autre *sensus communis* possible, précisément du *dissensus communis*, distinct du sens commun dominant »⁴⁴. Ainsi peut-on dire que l'humour met en évidence la force des références culturelles communes d'un groupe (le *sensus communis*) et, à la fois, ce que le groupe juge intolérable, ce qu'il souhaite changer (le

⁴¹ Simon Critchley, *De l'humour*, Paris, Kimé, 2004, p.9.

⁴² *Idem.*, p.18.

⁴³ *Idem.*, p.26.

⁴⁴ *Idem.*, p.90.

dissensus communis) sans nécessairement indiquer une direction précise au changement. L'humour n'a pas de programme politique et n'en accomplira jamais un. Pourtant, il expose une sensibilité utopique.

À la définition de Simon Critchley, ajoutons en complément l'approche de Gilles Deleuze qui sera particulièrement utile pour discuter au troisième chapitre de l'humour anarchisant. Dans *La logique du sens*, il prend comme premier exemple l'humour de Diogène pour le distinguer de l'ironie socratique et de l'acharnement platonicien visant à atteindre les Essences. Lorsque Diogène⁴⁵ lance un coq déplumé à Platon qui désignait l'homme comme un « bipède sans plume », le philosophe cynique fait de l'humour en ébranlant les « significations hypostasiées »⁴⁶ du langage idéaliste. L'humour selon consiste à dénoncer « la fausse dualité platonicienne essence-exemple » en substituant « aux significations des désignations, monstrations, consommations et destructions pures [...] ». L'humour, contre l'ironie socratique ou la technique d'ascension »⁴⁷. Il s'agit non seulement de mettre en évidence la contingence de l'ordre social, mais également des représentations et des significations ordinaires que l'on se fait du monde empirique. Si Simon Critchley considère que l'humour est une forme paradoxale de discours, Gilles Deleuze considère qu'il s'agit plus largement de « l'art des paradoxes »⁴⁸.

En somme, l'humour, comme la philosophie politique, « vient opérer une rupture du lien unissant l'être humain à son existence irréflexive [et est] considéré comme une des conditions

⁴⁵ Plusieurs textes portent sur l'humour de Diogène ou, du moins, le souligne. Le chapitre de Jules Bourque sur le philosophe cynique dans *L'humour et la philosophie : De Socrate à Jean-Baptiste Botul* (2010) est particulièrement pertinent. En faisant référence non pas au cynisme contemporain, mais à celui de Diogène, il affirme qu'« on oppose ordinairement le cynisme à l'idéalisme. [...] Tandis que le cynisme rend compte des réalités en recourant aux instincts et aux désirs, à l'homme en tant qu'animal, en tant qu'*homme-bête*, l'idéalisme explique plutôt les réalités par les idées et le recours au divins ». Jules Bourque, *op. cit.*, p.33. Cette citation évoque des propos similaires à ceux de Gilles Deleuze lorsqu'il soutient que « le problème n'est pas celui d'être ceci ou cela dans l'homme, mais plutôt d'un devenir inhumain, d'une devenir universel animal : non pas de se prendre pour une bête, mais défaire l'organisation humaine du corps, traverser telle ou telle zones d'intensité du corps, chacun découvrant les zones qui sont les siennes, et les groupes, les populations, les espèces qui les habitent ». Gilles Deleuze, *Pourparlers : 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p.22.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, p.159.

⁴⁷ *Idem.*, p.160.

⁴⁸ *Idem.*, p.18.

nécessaires à l'adoption d'une position critique »⁴⁹ quant à l'ordre social actuel. Il nous permet de pratiquer une forme accessible d'anthropologie sociale critique et de s'exposer ou de s'affirmer devant les autres. À plusieurs égards, l'humour peut devenir une manière originale et accessible d'agir au quotidien en tant que philosophe politique.

1.2. LE RIRE

Afin de bien comprendre un concept, il est souvent plus facile de commencer par nommer son contraire. Cette méthode semble particulièrement pertinente pour le rire puisque, intuitivement, plusieurs penseront d'abord au sérieux ou à la tristesse. Or, l'observation du phénomène permet de réaliser que son antipode est la honte. Léonid Karassev affirme à cet effet que « tout comme le rire, la honte survient comme un coup, on ne la conçoit pas arriver après avoir accumulé de l'énergie. Au contraire, elle est toujours inattendue, sa manifestation est absolue. Il est aussi difficile de contrôler un accès de honte qu'un accès de rire »⁵⁰. Cela explique pourquoi les rires moqueurs peuvent être si humiliants. Ils provoquent souvent un repli sur soi, une impossibilité de rétorquer, une montée de chaleur, ou tout autre symptôme propre à la honte. C'est-à-dire que, comme le veut Léonid Karassev, « la honte c'est une mort provisoire, le refus de communiquer, une tentative de s'enfermer. Par contre, le rire est destiné à être entendu et vu »⁵¹. Ces rires hostiles et ostentatoires nous prennent sur le fait et nous emprisonnent, nous ne pouvons souvent pas rétorquer, nous sommes paralysés. Si l'on s'en tient à l'observation de l'expression corporelle, il est juste de dire que l'on peut autant « mourir de rire » que « mourir de honte ». Il est intéressant de voir comment une personne peut aussi retenir son rire ou l'étouffer, soit être à mi-chemin entre la franche rigolade et le repli sur soi. À ce moment la situation ne prête sans doute pas à rire justement par respect pour la personne qui a honte ou, simplement, par peur des représailles de l'autorité si celle-ci juge que le contexte ne porte pas à s'amuser.

⁴⁹ Simon Critchley, *op. cit.*, p.47.

⁵⁰ Léonid Karassev, *op. cit.*, p.111.

⁵¹ *Idem.*, p.112.

Ensuite, le rire, « phénomène physiologique global et incontrôlé »⁵², est d'abord physique, mais pour être « vrai » il doit, selon Éric Blondel, être non seulement vécu et agi, mais senti. Pour le philosophe, « tout peut faire rire, mais c'est par la pensée, le jugement, l'émotion, l'association d'idées, la réflexion que passe le risible »⁵³. Le rire, parfois, ne passe que par la tête et devient « la pensée du corps, une pensée incarnée et extériorisée. [...] On a souvent l'impression que le corps, mécanique sans réflexion, rit tout seul, sans pensée ni émotion : en fait, il rit en songeant ou en s'émouvant à son insu »⁵⁴. Cette thèse entre en contradiction directe avec celle de Bergson pour qui le rire ne s'adresse qu'à l'intelligence pure et nécessite « quelque chose comme une anesthésie momentanée du cœur »⁵⁵. Ce pan de l'analyse bergsonienne semble daté⁵⁶ alors que plusieurs travaux en sciences sociales sur les émotions infirment la dichotomie entre l'intelligence (ou raison, pensée, réflexion, etc.) et les émotions (souvent associées à un comportement enfantin, déplacé ou féminin, comme le veut le sens commun patriarcal).

En s'appuyant sur les découvertes contemporaines des neurosciences, le politologue Georges E. Marcus défend la thèse selon laquelle « les gens peuvent être rationnels précisément parce qu'ils sont sujets aux émotions : ce sont ces dernières qui permettent la rationalité »⁵⁷. Tout comme nous n'avons pas conscience de l'activité cérébrale qui permet à la pupille de l'œil de grossir dans l'obscurité, plusieurs émotions influencent nos comportements et notre pensée

⁵² Éric Blondel, *op. cit.*, p.17.

⁵³ *Idem.*, p.19.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Henri Bergson, *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1940 [1900], p.4.

⁵⁶ Notons également que Bergson étudie le rire lorsqu'il est provoqué spécifiquement par le comique, ce qui pourrait limiter son analyse. Il « semble avoir considéré comme une même question celle du rire et celle du comique. Or, il est important ici de les distinguer ». Étienne Souriau, « Comique », Étienne Souriau (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p.456.

⁵⁷ George E. Marcus, *Le citoyen sentimental: Émotions et politique en démocratie*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2008, p.20.

sans pouvoir les reconnaître. Georges E. Marcus soutient que

les systèmes émotionnels utilisent [...] infiniment plus d'information que ne peut s'en représenter la conscience. Il s'ensuit que les émotions possèdent beaucoup plus d'information sur l'état du monde extérieur, ainsi que sur nos propres ressources, que ce dont nous pouvons être conscients. Les systèmes émotionnels savent ce qu'ils savent *avant* que la conscience ne puisse réagir, et ils en savent *plus* qu'elle ne peut en percevoir⁵⁸.

L'historienne médiéviste Barbara H. Sorenwein ajoute des éléments importants à cette thèse en réfutant deux mythes concernant les émotions. Elle insiste, tout comme Georges E. Marcus, sur le fait que les émotions ne sont pas moins rationnelles que la pensée et qu'elles ne sont pas innées, c'est-à-dire qu'elles ne se manifestent pas indépendamment d'une médiation culturelle⁵⁹. Les émotions, selon l'auteure, « ne doivent pas être déracinées, coupées des matrices sociales, politiques, mythologiques et culturelles qui les créent, les modèlent et permettent leur expression »⁶⁰. Philippe Braud affirme lui aussi « que la coupure rationnel/émotionnel [...] est fort illusoire en pratique. [...] Il existe un fil conducteur reliant, sur le plan anatomique et fonctionnel, la faculté de raisonnement à la perception des émotions et au corps »⁶¹. Si l'on accepte ces idées, les systèmes émotionnels (le « cœur ») ne peuvent pas simplement être anesthésiés. De ce fait, le rire est, malgré ce que Bergson en dit, un phénomène émotionnel.

Le rire s'adresse donc à l'intelligence, mais aussi aux registres des affects. Comme le dit Éric Blondel, rire « ce n'est pas seulement *voir* le monde autre, c'est aussi le *ressentir* différemment »⁶². D'ailleurs, par sa charge émotionnelle, le rire est un outil de ralliement ou d'exclusion ayant une portée sociale indéniable. Le philosophe Quentin Skinner en fait sa thèse centrale en proposant que l'intérêt premier du rire repose sur les émotions qu'il provoque lors d'un débat moral et politique⁶³. Nous aurions souvent tendance, selon lui, à nous rallier derrière un rhéteur qui touche nos affects avec des blagues. De son côté, Bergson,

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Barbara H. Sorenwein, « Émotions en politique. Perspectives de médiévistes », *Hypothèses*, 2001, p.323.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Philippe Braud, *L'émotion en politique : Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1996, p.43.

⁶² Éric Blondel, *op. cit.*, p.107.

⁶³ Quentin Skinner, « La philosophie et le rire », Conférence Marc Bloch, [En ligne], mise en ligne le 17 mai 2006. URL : <http://emb.fr/document54.html>. Consulté le 29 juin 2011.

malgré son insistance pour souligner l'insensibilité propre au rire, place au centre de son argumentaire l'idée selon laquelle il faut, pour en comprendre la signification, « le replacer dans son milieu naturel, qui est la société; il faut en déterminer la fonction utile, qui est une fonction sociale »⁶⁴. Le rire agit selon lui comme un régulateur, une manière de corriger les défauts d'une communauté. Cette dernière remarque, qui place le rire au cœur des rapports sociaux, permet de faire des rapprochements plus explicites entre le rire et la philosophie politique.

Étant lié à la pensée et aux émotions, le rire peut devenir un vecteur d'égalité et de liberté, deux concepts discutés inlassablement en philosophie politique. Deux éléments semblent primordiaux pour cette discussion : les corps et la mort. Du moins, le philosophe Jean-Luc Nancy les place au centre de sa réflexion sur la communauté⁶⁵. L'égalité est pour lui « la condition des corps. Quoi de plus commun que les corps? Avant toute chose, « communauté » veut dire l'exposition nue d'une égale, banale évidence souffrante, jouissante, tremblante »⁶⁶. Parallèlement, ceux qui incarnent le rire, selon Mongin, sont « obsédés par la relation entre les corps, par la communauté rêvée et toujours introuvable »⁶⁷. Consonant ou dissonant, le rire serait l'écho de la communauté, toujours ambivalent à lier ou délier les corps en rappelant leur indéniable égalité. Le corps individuel autant que le corps collectif est pour l'auteur la matière première du rire⁶⁸. Ces réflexions sur le corps mènent à notre matérialité et à notre finitude. En effet, il est la « manifestation de la liberté intérieure »

⁶⁴ Henri Bergson, *op. cit.*, p.6.

⁶⁵ Jean-Luc Nancy aborde la communauté en essayant de retracer une idée du communisme qui, selon le philosophe, est désormais corrompue par de nombreuses formes de fusions politiques en un corps ou en un chef. Ces modèles (nationalismes et étatismes, monothéismes, ou corporatisme) sont en fait des « totalitarismes ». Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986, p.16. Pour le philosophe, « le mot de « communisme » emblématise le désir d'un lieu de la communauté trouvé ou retrouvé aussi bien par-delà les divisions sociales que par-delà l'asservissement à une domination techno-politique, et du coup par-delà les étiolements de la liberté, de la parole, ou du simple bonheur, dès que ceux-ci se trouvent soumis à l'ordre exclusif de la privatisation, et enfin, plus simple et plus décisif encore, par-delà le rabougrissement de la mort de chacun, de cette mort qui, pour n'être plus que celle de l'individu, porte une charge insoutenable et s'effondre dans l'insignifiance ». *Idem.*, p.11-12.

⁶⁶ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Éditions Métailié, 2000, p.45.

⁶⁷ Olivier Mongin, *Éclats de rire : Variations sur le corps comique*, Paris, Seuil, 2002, p.17.

⁶⁸ *Idem.*, p.12.

nous permettant, entre autres, de surmonter les pires sentiments de honte⁶⁹ et, même dans des situations où la mort⁷⁰ rôde, de « rire *quand même* »⁷¹.

En continuant de penser les concepts d'égalité et de liberté comme des éléments centraux de la communauté, il est possible de pousser la réflexion sur le rire un peu plus loin. Il pourrait ainsi devenir une manifestation de ce que Jean-Luc Nancy nomme le « partage » et l'« interruption » pour la communauté. Nous parlons de partage selon les deux sens du terme, soit mettre en commun et, en même temps, diviser le commun. Le partage « désigne une division avec la communication : « partager un repas » ce n'est pas seulement le répartir en portions individuelles, mais c'est, comme on le dit, « le prendre en commun », c'est-à-dire échanger quelque chose de l'apaisement de la faim et du plaisir des saveurs »⁷². En ce sens, l'humour n'est-il pas, comme il en a été question, le *sensus communis* (une pratique de la mise en commun de nos pratiques et significations) et, à la fois, le *dissensus communis* (une pratique qui brise ce commun, qui le divise et le porte vers un changement de situation non défini à l'avance). De même, lorsque je ris *avec*, je partage. Une communauté de rieurs et de rieurs partage le sens en riant les uns *avec* les autres. N'est-il pas vrai, après tout, qu'une même blague peut faire rire toute une assemblée en même temps, mais d'une manière bien différente : de l'hilarité convulsive à la simple expiration d'un « Ha » discret – voire même

⁶⁹ La honte peut être considérée ici comme un sentiment accompagnant au quotidien la personne dominée ou humiliée. Elle peut aussi retentir en chacun de nous lorsque l'on réalise que tout ce que l'on juge « inhumain » est en fait très humain. Nous pouvons à cet effet ressentir la honte du nazisme, du fascisme ou encore la honte de vivre dans un système capitaliste qui manufacture la misère et de se sentir impuissant devant ces injustices. Et cette honte, comme le dit Gilles Deleuze, peut être éprouvée « dans des circonstances simplement dérisoires : devant une trop grande vulgarité de penser, devant une émission de variétés, devant le discours d'un ministre, devant des propos de « bons vivants ». C'est un des motifs les plus puissants de la philosophie, ce qui en fait forcément une philosophie politique ». Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p.233. J'ajouterais donc que cette honte est également un motif qui alimente un certain rire. Rire pour ne pas pleurer, pour ne pas sombrer. Pour continuer. Le rire qui montre que, malgré tout, nous sommes attachés à cette vie et que nous sommes engagés devant elle et devant l'autre.

⁷⁰ Le rire sardonique est à cet effet un exemple très intéressant que Georges Minois décrit comme « inquiétant en raison de son indétermination, De quoi rit-on? Ne pas le savoir met mal à l'aise, comme si ce rire venait d'ailleurs, de l'au-delà, lourd d'une menace imprécise. Ce rire n'exprime pas la joie [...] et beaucoup l'associent à l'idée de souffrance et de mort ». Georges Minois, op. cit., p.21.

⁷¹ Éric Blondel, op. cit., p.32.

⁷² Jean-Luc Nancy, « Être-avec et démocratie », *Po&sie*, n°135, 2011, p.41.

un rire jaune? Aussi, une même blague peut faire rire deux personnes ou un groupe pour des raisons bien différentes.

L'interruption, pour sa part, empêche, entre autres, d'actualiser le mythe de la communauté comme œuvre à accomplir une fois pour toutes, elle l'empêche de se replier en un centre totalisant (le « Un ») ou en un chef (ce qui rendrait sans doute les rires d'assemblée beaucoup plus homogènes). Il s'agit aussi d'un moment de prise de parole d'une personne ou d'un groupe subissant un tort au présupposé démocratique de l'égalité entre toutes et tous. L'interruption est moins sentie comme une proposition de guerre constante qui offre un sentiment de supériorité vis-à-vis de la communauté qu'une pratique qui permet la libre circulation du sens et le laisse vulnérable aux transformations par toutes et tous. C'est une manière de l'ouvrir – par opposition à l'assignation d'un sens monovalent et englobant propre à plusieurs idéologies et religions⁷³ (ou groupuscules « éclairés » à l'intérieur de ces idéologies et religions). Le rire peut effectuer ce travail d'interruption puisqu'avec lui,

on prend du recul, on joue librement avec la réalité (avec ou sans les mots) et soudain, par surprise, en un certain contexte, est révélé, dans cette réalité ou dans le langage, un aspect insolite qui tranche sur les normes, transgresse les règles admises : on rit. [...] Jeu, liberté, surprise, plaisir déclenchent le risible. Le rire éclate en même temps qu'un plaisir soudain, quand nous mettons en congé le réel⁷⁴.

Si le rire et l'humour peuvent jouer ce rôle, aucune règle ou norme ne peut être protégée d'une éventuelle remise en question ou même d'une négation. Par la perception des incongruités⁷⁵ dans une réalité partagée, ils peuvent opérer une interruption inattendue – qu'elle soit à peine perceptible ou carrément ostentatoire – tout en provoquant une certaine sensation de plaisir étrange (ou déguisé) au sein de la communauté.

En somme, s'il a le potentiel d'effectuer le partage et l'interruption, le rire peut rappeler que la communauté est inachevée et inachevable. Elle s'éprouve. Il nous confronte aussi à la mort en nous faisant vivre l'expérience de la fragilité et des limites de notre corps. Le rire,

⁷³ Jean-Luc Nancy, « Être-avec et démocratie », *op. cit.*, p.44.

⁷⁴ Éric Blondel, *op. cit.*, p.80-81.

⁷⁵ L'idée d'« incongruité » revient autant dans les travaux de Bergson, Éric Blondel et Simon Critchley. Bergson identifie la cause du rire dans le « mécanique plaqué sur du vivant » (Henri Bergson, *op. cit.*, p.26) Éric Blondel voit l'« incongruité » relative au réel comme nécessaire aux jeux d'esprit (Éric Blondel, *op. cit.* p.77), Simon Critchley affirme que l'humour « prend à rebours notre attente par l'apparition inattendue d'autre chose » (Simon Critchley, *op. cit.*, p.9).

phénomène des émotions et de la pensée, est donc cette étrange liberté « qui consiste à jouer heureusement et plaisamment avec les choses »⁷⁶, même lorsqu'il est accompagné de souffrances innommables. S'il s'accommode si bien de la mort et de la détresse, il s'agit aussi d'une sorte de cri d'amour sauvage et désespéré à l'égard de la vie. Comme si elle voulait déborder par son intensité jusqu'à ses limites les plus extrêmes. Le rire libre peut également ébranler les convictions les plus figées. Toutes les orthodoxies le craignent d'une certaine manière. Autant le révolutionnaire ayant un plan et un projet précis pour renverser puis remplacer le pouvoir que la personne convaincue de l'universalité de ses croyances religieuses. Indomptable, « le rire est sans frontières, sans vergogne, sans foi ni loi. Il est *libre* : liberté, au moins négative, de dire non, d'annihiler. Vous aurez beau protester vertueusement : rien n'est sacré pour lui, c'est un enfant de bohème, un sacrilège »⁷⁷. Bref, nous en sommes toujours à l'avant-dernier rire, à celui qui ne peut et ne veut achever l'œuvre de la vie. Celui qui la libère tout en nous ramenant à notre finitude, à notre matérialité, à notre égalité indéniable devant la mort.

1.3. DÉBAT CONTEMPORAIN : LE RIRE VIDE?

L'humour et le rire grand public peuvent apparaître comme deux phénomènes intimement liés à la philosophie politique par leur ancrage social, leur potentiel subversif et leurs nombreuses manières de rejoindre des conceptions de la liberté et de l'égalité. Ce rapport au politique pousse plusieurs observatrices et observateurs à les analyser comme des moyens de politiser ou d'alimenter la critique à l'égard de l'ordre social actuel. Pour ces auteur.e.s, le rire devient nécessairement politique lorsqu'il a pour sujet l'actualité ou qu'il fait référence aux personnalités politiques publiques.

Elles et ils comprennent ce genre d'humour et de rire comme des moyens d'intéresser la population à l'actualité politique. Le politologue français Guillaume Fradin soutient à cet effet que les émissions de variétés dans lesquelles sont invitées des personnalités politiques

⁷⁶ Éric Blondel, *op. cit.*, p.21.

⁷⁷ *Idem.*, p.87.

sont désormais dans une phase de maturité⁷⁸. Le divertissement offert par ces émissions n'empêche pas leur politisation dans une époque où les politiciennes et politiciens souhaitent combattre le cynisme en donnant « une dimension ludique à des séquences plus spécifiquement porteuses d'informations »⁷⁹. Les auteurs américains Jonathan Gray et al. abondent dans le même sens quant aux émissions satiriques telles que *The Colbert Report*, *The Simpsons* et le *Chappelle's Show*. Ces émissions de divertissement nourriraient la culture civique et seraient des sources potentielles d'acquisition d'information politique, de délibération et d'engagement populaire⁸⁰.

Autrement, la portée politique de l'humour et du rire grand public pourrait, selon le politologue Vincent Tournier, être un facteur de désengagement des citoyennes et citoyens à l'égard des personnes élues. Il prend pour exemple l'émission française *Les Guignols de l'info*⁸¹ qui, forte d'un esprit satirique et critique, s'attaque à la classe politique. Les personnages des *Guignols* « sont hors contexte institutionnel et sont toujours dans des rapports de force ou de connivence entre individus. Ils sont guidés par les seuls intérêts personnels, le cynisme et la démagogie de manière disproportionnée »⁸². Cette observation rend l'auteur craintif à l'égard du « cynisme guignolesque » qui pourrait entraîner « une mise en cause plus radicale de la politique »⁸³. Vincent Tournier s'inquiète pour l'amour de la démocratie représentative au point de craindre l'anesthésie momentanée du cœur propre au rire selon Bergson. Rire à outrance des personnalités politiques entraîne « le risque [...] que le désabusement s'érige en règle, le cynisme en norme »⁸⁴. L'humour et le rire satirique à saveur politique auraient donc une réelle portée sociale qui, selon lui, serait suffisamment

⁷⁸ Guillaume Fradin, « Cinquante ans de dévoilement de soi : le recours des hommes politiques français aux émissions de divertissement (1955-2005) », *Le temps des médias : Peopolisation et politique*, vol. 1, n°10, 2008, p.53.

⁷⁹ *Idem.*, p.63.

⁸⁰ Jonathan Gray et al., « The State of Satire, the Satire of State », Jonathan Gray et al. (dir.), *Satire TV : Politics and Comedy in the Post-Network Era*, New York, New York University Press, 2009, p.5.

⁸¹ Près de 2,5 millions de personnes regardent chaque soir les politicien.ne.s caricaturé.e.s en marionnettes. Vincent Tournier, « Les « Guignols de l'info » et la socialisation politique des jeunes », *Revue française de science politique*, vol 55, n°4, 2005, p.193.

⁸² *Idem.*, p.708.

⁸³ *Idem.*, p.711.

⁸⁴ *Idem.*, p.722.

puissante pour rendre les gens incrédules relativement à nos institutions et aux personnes occupant les postes décisionnels.

Par contre, depuis la publication en 1983 de *L'ère du vide* par Gilles Lipovetsky, un débat s'articule autour de la disparition du rire véritable dans l'ambiance de nos sociétés dites postmodernes. L'omniprésence de l'humour et du rire ne fait pas rigoler le philosophe français. Il écarte les nuances et annonce la généralisation tous azimuts du code humoristique : « Le phénomène désigne simultanément le devenir inéluctable de toutes nos *significations* et valeurs, du sexe à autrui, de la culture au politique, et ce, malgré nous. L'incroyance postmoderne, le néo-nihilisme qui prend corps n'est ni athée ni mortifère il est désormais humoristique »⁸⁵. L'ambiance postmoderne décrite par Gilles Lipovetsky est une période en rupture avec ce que l'humanité a pu connaître depuis plusieurs siècles. Si le rire au Moyen Âge répondait à la fonction de désacralisation et de rénovation perpétuelle des valeurs, le rire d'aujourd'hui est « positif et désinvolte, un comique *teen-ager* à base de loufoqueries gratuites et sans prétention »⁸⁶. L'humour aurait perdu le fond d'amertume et de morosité qui lui donne du mordant. Il est devenu un outil de promiscuité *fun* et décontracté qui renforce la personnalité « tolérante, sans grande ambition, sans haute idée d'elle-même, sans croyance ferme »⁸⁷. Pour Gilles Lipovetsky, tout le monde s'est passé le mot : ne rien prendre au sérieux afin de ne pas interrompre le processus de pacification des relations interpersonnelles propre à la postmodernité.

Après avoir retracé différents types de rires et d'humours depuis le troisième siècle, l'historien français Georges Minois en vient aux mêmes observations. Le rire en conserve, le rire comme simple marchandise au même titre que n'importe quel produit de consommation, le rire « comme de la viande de bœuf »⁸⁸ pourrait avoir l'effet inquiétant d'étouffer toute manifestation du rire libre. L'auteur flirte ici avec le nihilisme de Jean Baudrillard. En pensant à l'industrie du rire qui produit les humoristes à la chaîne et à l'idée de la société humoristique, nous citons :

⁸⁵ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 2009 [1983], p.195.

⁸⁶ *Idem.*, p.200.

⁸⁷ *Idem.*, p.229.

⁸⁸ Georges Minois, *op. cit.*, p.548.

Quand les choses, les signes, les actions sont libérés de leur idée, de leur concept, de leur essence, de leur valeur, de leur référence, de leur origine et de leur fin, alors elles entrent dans une autoreproduction à l'infini. Les choses continuent de fonctionner alors que l'idée en a depuis longtemps disparu. Elles continuent de fonctionner dans une indifférence totale à leur propre contenu. Et le paradoxe est qu'elles fonctionnent encore mieux. Le monde est tellement plein de sentiments positifs, de sentimentalité naïve, de vanité canonique et de flagornerie que l'ironie, la dérision, l'énergie *subjective* du mal y sont toujours plus faibles⁸⁹.

Jean Baudrillard, tout comme Georges Minois, met en évidence l'autoreproduction sociale des codes humoristiques en annonçant du même coup l'état actuel du rire et de l'humour. L'idée du bien et du mal disparaît au bénéfice du *cool* puisque la société de consommation doit être cette « société euphorique »⁹⁰. Ironiquement, le seul sérieux résiduaire est celui d'être forcé de rire, d'embarquer dans la mascarade quotidienne en adoptant une attitude relaxe. Les récalcitrantes et les récalcitrants, celles et « ceux qui n'ont pas envie de rire, sont ostracisés, montrés du doigt, car rien n'est plus intolérant qu'un groupe de rieurs. La tyrannie du rire est impitoyable »⁹¹. L'obsession et la marchandisation du rire vide marginalisent les gens qui refusent de rigoler pour tout et pour rien, tout le temps.

Le rire, vu comme un tyran, est fielleux au point d'avoir mis lui-même fin à la fête. D'un point de vue ontologique, la fête doit être autre chose, un moment de rupture avec le quotidien, comme une « utopie momentanée »⁹² par le renversement des valeurs qu'elle occasionne, par la brèche qu'elle ouvre sur un espace de liberté. Or, au lieu de proposer une « expérience collective de négation institutionnelle »⁹³, elle s'est installée dans toutes les sphères de nos vies et a perdu toute sa consistance. L'ère actuelle est celle du « panludisme festif »⁹⁴ où la fête publique se régit souvent d'elle-même en ayant son propre service de sécurité. Le rire et l'humour, dans ce contexte, se limitent à une fonction phatique⁹⁵ et n'entretiennent plus de liens intimes avec la mort. En fait, c'est à leur mort que la société postmoderne et capitaliste assiste.

⁸⁹ Jean Baudrillard, *La transparence du mal : Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p.112.

⁹⁰ Georges Minois, *op. cit.*, p.555.

⁹¹ *Idem*, p.556.

⁹² *Idem.*, p.554.

⁹³ *Idem.*, p.554.

⁹⁴ *Idem.*, p.557.

⁹⁵ Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p.228.

Cela dit, en observant la manière actuelle de vivre avec notre corps et nos émotions, la réflexion sur la disparition du rire et de l'humour peut être poussée un peu plus loin. Dans cette époque où, selon Gilles Lipovetsky, le mot d'ordre est de tout dire sans se censurer, mais en même temps ne rien prendre au sérieux, un certain narcissisme par lequel la personnalité est sciemment mise en scène au quotidien croît et entraîne avec lui « la dualité postmoderne [...] ». Le code privilégié de communication avec l'autre s'établit sur le mode humoristique tandis que le rapport avec soi-même se base sur le travail et l'effort (thérapie, régime, etc.) »⁹⁶. En d'autres termes, le philosophe soutient qu'un phénomène majeur d'auto-absorption narcissique pousse l'individu postmoderne à vivre simultanément un repli sur lui-même et une difficulté insurmontable à entretenir des relations animées par autre chose qu'un code humoristique (autant les relations d'amour que de haine). En effet, pris entre les repas copieux et les diètes strictes⁹⁷, le corps dans la société humoristique est prisonnier d'une anxiété perpétuelle que nous souhaitons calmer par la satisfaction réelle de nos désirs alors que la logique du capitalisme ne fait que les exciter sans jamais les assouvir vraiment. Telle est la logique des marchés de la consommation⁹⁸. Cette anxiété et cette excitation se mêlent bien à l'euphorie incessante de la société humoristique et du panludisme festif qui alimente la société marchande de consommation⁹⁹. Le corps devient ainsi limité à sa fonction d'« émetteur/récepteur de sensations »¹⁰⁰ toujours en quête d'excès et d'une perfection nébuleuse – de moins en moins en quête d'extase ou de repos.

Ce rapport obsessionnel au corps pourrait effectivement menacer le rire et l'humour libres. Après tout, le rire est une perte de contrôle de soi, « une explosion exprimée par le corps »¹⁰¹ qui provoque des convulsions et des gesticulations qui peuvent même le rendre effrayant ou hideux. Alors que l'époque actuelle entretient une fascination pour l'autodiscipline des corps, il est difficile de s'abandonner au rire comme phénomène corporel global et incontrôlé. D'où la réflexion d'Olivier Mongin : « À ne pas prendre le risque de cette tension corporelle, on se

⁹⁶ *Idem.*, p.230.

⁹⁷ Aux États-Unis, deux types de livres se retrouvent régulièrement aux sommets des ventes : les livres de recettes gourmandes et les livres pour maigrir. Zigmunt Bauman, *La vie liquide*, Cahors, Éditions du Rouergue, 2006, p.117.

⁹⁸ *Idem.*, p.120.

⁹⁹ Georges Minois, *op. cit.*, p.555.

¹⁰⁰ Zigmunt Bauman, *op. cit.*, p.122.

¹⁰¹ Simon Critchley, *op. cit.*, p.16.

love sur soi »¹⁰². L'individu postmoderne serait exactement dans cette position de retrait narcissique tout en cherchant une promiscuité pacifiée avec tout un chacun. Son manque de sérieux et son incapacité à exposer son corps tel qu'il est le fait sombrer dans ce que Gilles Lipovetsky nomme *la société humoristique*.

Aussi, si le rire est d'abord un phénomène corporel, il ne s'accomplit vraiment qu'en étant une manifestation émotionnelle. Si l'on n'arrive pas ou peu à vivre les émotions, la capacité à rire ne peut qu'en être affectée. Or, Gilles Lipovetsky remarque que dans la société humoristique c'est partout « la même dévitalisation qui apparaît, la même éradication des spontanéités pulsionnelles, la même neutralisation des émotions »¹⁰³. Cette affirmation tranchée revient dans toute une littérature sur les manières contemporaines d'être affecté. À titre d'exemple, Claudine Haroche, sociologue, soutient la thèse selon laquelle nous serions en train de traverser une époque où l'ininterruption de flux sensoriels modifierait en profondeur notre capacité à éprouver des sentiments. L'excès de sensations nous saturerait au point de ne plus pouvoir ressentir les émotions de manière profonde et durable.

Pour l'auteure, la pensée autant que la capacité d'éprouver des sentiments nécessite des pauses ou plutôt des moments de discontinuité au niveau des perceptions. Ces arrêts auraient disparu. Les médias contemporains sont un exemple concret d'envoi incessant de sensation puisqu'ils sont désormais présents dans tous les espaces et sur une multitude de plateformes (des toilettes publiques aux restaurants en passant par les téléphones mobiles et les transports collectifs). Ils permettent en effet « de voir, d'entendre sans interruption, dans l'immédiateté, *sans engagement* psychique, affectif, physique, d'être branché sans contact »¹⁰⁴. La quantité toujours croissante de moments humoristiques aurait un effet similaire. Dans un monde hyper ludique qui valorise la légèreté, la fugacité et l'absence de réflexion sérieuse, il devient difficile de se laisser prendre par des sentiments qui nous engageraient intégralement.

¹⁰² Olivier Mongin, *Éclats de rire : Variations sur le corps comique*, Paris, Seuil, 2002, p.15.

¹⁰³ Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p.209.

¹⁰⁴ Claudine Haroche, « L'évolution des manières de sentir dans les flux sensoriels des sociétés contemporaines occidentales », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.114.

Plus encore, si survivre « c'est éprouver des sensations diffuses, passagères, intenses, mais encore pouvoir éprouver des sentiments, durables, profonds, permettant de penser, de prendre du recul et en cela de percevoir et de reconnaître l'autre, et de le respecter »¹⁰⁵, nous sommes, selon Claudine Haroche, dans une époque où s'efface progressivement « le sentiment d'existence du moi et de l'autre »¹⁰⁶. Ce sentiment d'être au monde, de s'éprouver et d'éprouver l'autre est justement l'une des caractéristiques essentielles au rire et à l'humour. Du moins, c'est ce que Gilles Lipovetsky constate en soutenant que, dans notre société où le rire se vide de sa substance,

le mode d'appréhension d'autrui n'est ni l'égalité ni l'inégalité, c'est la curiosité amusée, chacun d'entre nous étant condamné à apparaître à plus ou moins long terme étonnant, excentrique aux yeux des autres. [...] Ultime expropriation, l'image que nous offrons à autrui se trouve vouée au comique¹⁰⁷.

Désormais, les moments d'hilarité ne seraient plus qu'un simulacre de rire. Ce qui les provoque est un simulacre d'humour. Il faudrait dès lors se limiter à une définition strictement musculaire du rire : « une contraction spasmodique suivie du relâchement des muscles faciaux, associés à des mouvements du diaphragme. La contraction concomitante du larynx et de l'épiglotte interrompt le processus respiratoire et émet un son »¹⁰⁸. La pertinence de penser l'humour et le rire dans le cadre d'une réflexion sur les rapports de domination serait sérieusement remise en cause puisque le rire n'aurait plus de portée politique.

Si l'on accepte ces considérations, il est normal que plusieurs auteur.e.s doutent du potentiel subversif du rire actuel à l'égard du monde politique. L'humour limité à une fonction phatique, vide d'information, englobe autant les émissions de variétés que la communication politique des élu.e.s. Ces dernières et ces derniers arrivent même à se caricaturer en occupant une scène politique qui ressemble « à un strip-tease de bonnes intentions, d'honnêteté, de responsabilité et [qui] se métamorphose en mascarade bouffonne »¹⁰⁹. Même l'épisode de Coluche¹¹⁰ ne peut être vraiment subversif aux yeux de Gilles Lipovetsky et Georges Minois.

¹⁰⁵ *Idem.*, p.115.

¹⁰⁶ *Idem.*, p.101.

¹⁰⁷ Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p.237.

¹⁰⁸ Simon Critchley, *op. Cit.*, p.15.

¹⁰⁹ Gilles Lipovetsky, *op. cit.*, p.232.

¹¹⁰ En 1981, le clown humoriste Coluche se présente comme candidat à la campagne présidentielle. Le slogan « bleu, blanc, merde » annonce sa posture politique. À l'image du Parti

Il n'a fait que s'immiscer dans un environnement où les politicien.ne.s se déclaraient eux-mêmes bien avant sa candidature comme des clowns ou, du moins, elles et ils entretiennent l'image de l'humoriste¹¹¹. Cette histoire, qui se voulait subversive, ne se termine-t-elle pas en 1985, comme le remarque Bertrand Lemonnier, avec le lancement des Resto du cœur dans un événement qui « n'est plus du domaine de la contre-culture : il est médiatisé par TF1 aux heures de grande écoute, réunissant en direct une pléiade de chanteurs de variété, de sportifs, de comédiens, d'animateurs de radio et de télévision, d'hommes politiques »¹¹². La classe politique selon Bertrand Lemonnier n'est plus la cible de rires et d'humour subversif, elle est plutôt complice et consentante.

Plus encore, Jean Baudrillard soutient la thèse selon laquelle la scène politique mondiale est désormais dans une phase de carnavalisation incessante. Pour le philosophe, l'exemple de l'élection d'Arnold Schwarzenegger est une « parodie hallucinante de tous les systèmes de représentation » et révèle la « carnavalisation de la puissance », le « simulacre désespéré de la puissance militaire »¹¹³. Pour le nihiliste, il s'agit du secret de la domination mondiale actuelle de l'Occident puisque le pouvoir est ironiquement conservé en se « carnavalisant » lui-même. Il affirme en ce sens que

c'est cela qui fascine tout le monde, c'est cela dont nous jouissons à travers le rejet et le sarcasme de cette vulgarité phénoménale, d'un univers (politique, télévisuel) enfin ramené au degré zéro de la culture [...] Ce n'est plus par l'exportation des techniques, des valeurs, des idéologies que s'affirme cette puissance, mais par l'extrapolation universelle d'une parodie de ces valeurs (la démocratie s'universalise sous forme caricaturale [...])¹¹⁴.

Cette même « stratégie » politique de carnavalisation, de renversement des valeurs par le pouvoir lui-même, est présente à l'intérieur des États. Comment ne pas la voir à l'œuvre lorsque le premier ministre du Canada, Stephen Harper, cherche à nous faire sourire en

Rhinocéros du Canada, il cherche à caricaturer le monde politique et à dénoncer l'absurdité de cette course pour le pouvoir en jouant lui-même le rôle du politicien-clown.

¹¹¹ Georges Minois, *op. cit.*, p.551.

¹¹² Bertrand Lemonnier, « L'entrée en dérision », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, avril-juin 2008, p.55.

¹¹³ Jean Baudrillard, *Carnaval et cannibale*, Paris, L'Herne, 2008, p.26.

¹¹⁴ *Idem.*, p.26-27.

chantant *Imagine* de John Lennon¹¹⁵ ou encore lorsqu'il se déguise en Amérindien lors d'une procession autochtone¹¹⁶? Bien que ce ne soit pas de l'humour ou une technique pour nous faire rire, c'est le monde à l'envers comme arme de séduction au service du pouvoir.

1.4. L'HÉGÉMONIE, ACHEVÉE?

Si le rire a vraiment perdu tout son potentiel subversif, si tout le monde rit ensemble de tout et de rien comme si nous étions désormais égaux et libres, si l'humour se perd dans une époque où l'on n'éprouve ni l'autre ni notre propre personne, force est de constater que l'hégémonie des dominants (le capitalisme, le patriarcat, l'État, et les autres forces politiques qui encadrent la vie des dominés), est achevée. Si la mort du rire est finalement vérifiée, il s'agit d'un constat de décès lourd de conséquences. Elle nous fait entrer dans une époque où la résistance et la contestation de l'ordre politique actuel sont elles-mêmes réduites à une fausse opposition participant, au final, au système politique contemporain. Or, si l'on considère avec Jean-Luc Nancy que la communauté ne peut et ne doit être une œuvre terminée une fois pour toutes, il en est de même pour l'hégémonie. Afin d'éclaircir ces propos cruciaux pour la suite de l'analyse, il convient de réaliser une courte digression à l'égard du rire et de l'humour pour définir ce qu'est l'hégémonie et de voir où résident les forces sociales qui lui échappent et celles qui s'y opposent.

L'hégémonie est un concept politique qui réfère à un système qui serait total. Bien au-delà d'une idéologie politique menée au pouvoir par un parti, l'hégémonie des dominants, dans sa phase achevée, suppose une relation tout à fait harmonieuse entre leurs valeurs, leurs pratiques, leurs normes et celles des gens qui vivent sous son joug. Il s'agit moins d'un système imposé par une classe sociale clairement identifiable, mais plutôt de « l'existence de quelque chose [...] qui sature la société dans de telles proportions et qui, comme le dit

¹¹⁵ John Michael McGrath, « Yoko Ono's publishing company pulls Stephen Harper's "Imagine" performance off YouTube », Toronto Life., 6 avril 2011 En ligne. [http://www.torontolife.com/daily/hype/telling-tales-hype/2011/04/06/yoko-ono's-publishing-company-pulls-stephen-harper's-\"imagine\"-performance-off-youtube/](http://www.torontolife.com/daily/hype/telling-tales-hype/2011/04/06/yoko-ono's-publishing-company-pulls-stephen-harper's-\). Page consultée le 22 septembre 2011.

¹¹⁶ La presse canadienne. *Harper chef honoraire d'une tribu autochtone*. En ligne. <http://video.fr.ca.msn.com/watch/video/harper-chef-honoraire-dune-tribu-autochtone/180azi9l8>, page consultée le 22 septembre 2011.

Gramsci, constitue même la substance et la limite du sens commun pour la plupart des gens qui sont sous son emprise »¹¹⁷. Le système éducatif, la famille, l'organisation du travail ainsi que la tradition sélective (comprise par Raymond Williams comme la « mémoire sélective » des classes dominantes, le choix des souvenirs, le choix des pratiques que l'on conserve ou que l'on fait disparaître, etc.) sont les principaux moteurs du modèle social hégémonique¹¹⁸. Une grande partie des pratiques alternatives et oppositionnelles à l'égard de l'hégémonie seraient simplement « incorporées » à la culture dominante.

Plus encore, l'hégémonie achevée suppose que les hiérarchies sociales et les rapports de domination sont consentis et que les groupes subordonnés travaillent activement au maintien de cet ordre. Les groupes subalternes ayant intériorisé et accepté au plus profond d'eux-mêmes leur situation produiraient et reproduiraient *avec* les dominants les arrangements sociaux qui les oppriment¹¹⁹. En fait, comprise de cette manière, l'hégémonie en viendrait à perdre tout lien avec les rapports de domination, comme l'explique Jean Baudrillard, puisqu'elle n'a

plus besoin de terme adverse, elle n'a plus besoin de son contraire pour exister – ce pour quoi elle n'a pas, à la différence de la domination, de définition (et ce pour quoi le concept de libération n'a pas de sens pour elle. Il n'y en a que dans le champ des systèmes de domination) [...] C'est cela qui fait la puissance de l'hégémonie, et dans ce sens on peut y voir le stade suprême du pouvoir – mais ce n'est plus exactement un pouvoir politique, c'est une sorte d'hyperpuissance libérée de toute légitimité ou de représentation, libérée même de la domination et du pouvoir. Une forme de suprématie¹²⁰.

S'opposer à l'hégémonie peut se faire qu'en étant du même coup récupéré par elle. La contestation est banalisée et elle finit par occuper une place tolérée, voire nécessaire, à la perpétuation de l'hégémonie – tout le monde en est à la fois victime et complice¹²¹.

Toutefois, même Jean Baudrillard, après avoir affirmé cet état des lieux, croit que l'hégémonie n'est pas achevée¹²², elle n'est pas accomplie une fois pour toutes. Bien qu'elle

¹¹⁷ Raymond Williams, « Base et superstructure dans la théorie culturelle marxiste », Chap in *Culture et matérialisme*, Montréal, Lux, 2010, p.40.

¹¹⁸ *Idem.*, p.43.

¹¹⁹ James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance : Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p.89.

¹²⁰ Jean Baudrillard, *Carnaval et cannibale*, op. cit., p.28-29.

¹²¹ *Idem.*, p.44.

soit le « sens d'une réalité absolue, car éprouvée »¹²³ par plusieurs membres de la société n'arrivant plus à voir la nature humaine sous une potentialité différente que celle de la puissance, du travail et de la performance, le consentement n'est pas total. L'hégémonie n'est jamais statique, elle n'est jamais un tout stable et fixe. Pour Raymond Williams, les structures internes de l'hégémonie « sont éminemment complexes et doivent être continuellement renouvelées, recrées et défendues, [...] elles peuvent être continuellement contestées et, à certains égards, modifiées »¹²⁴. Cette affirmation se vérifie selon lui au moment où l'on s'intéresse vraiment aux cultures alternatives et oppositionnelles.

Bien qu'ils soient souvent incorporés à l'hégémonie, certains groupes lui échappent puisqu'ils ne sont pas perçus comme une menace réelle. Par exemple, si une culture dissidente n'est pas dans une logique de profit et qu'elle ne diffuse pas ses activités sur la place publique, elle risque moins d'être repérée puis récupérée par le capitalisme. Ces pratiques et significations « peuvent inclure, par exemple, des perceptions différentes des autres, dans les rapports personnels immédiats, ou de nouvelles perceptions des matériaux et des moyens d'expression, dans l'art et la science, et, à l'intérieure de certaines limites, ces perceptions peuvent être mises en pratique »¹²⁵. Les observatrices et les observateurs défendant l'idée d'une l'hégémonie inébranlable sont incapables, selon nous, de reconnaître ces cultures dissidentes ou alternatives. Il s'agirait en grande partie de celles et de ceux qui voient dans la pauvreté non seulement un statut de dominé, mais aussi l'association immédiate à une sous-culture (non pas dans le sens de la différence, mais dans le sens de l'infériorité). Cette approche nourrit les préjugés tels que les jeunes des banlieues françaises ou des ghettos nord-américains parlent mal, elles et ils ont un langage inférieur aux normes des classes dominantes. Or, le sociologue Fabio Lorenzi-Cioldi évoque une étude réalisée dans les années 1970 et 1980 qui révèle que « les jeunes Noirs des quartiers ghettos de New

¹²² En fait, il pense bien que la dénonciation du pouvoir par les classes opprimées ou solidaires ne donne plus rien mis à part le renforcement du système qui, lui-même, les produit pour survivre. L'hégémonie serait plutôt menacée par le cynisme des tenants du pouvoir qui assume que l'humain court à sa perte, que nous n'y échapperons pas, que nous disparaissions et que cette fin est inéluctable. Nous en sommes à parachever « la réalité par une entreprise de démolition qui prend aujourd'hui tournure de délire ». *Idem.*, p.96. Le réel serait donc en train de disparaître.

¹²³ Raymond Williams, *op. cit.*, p.42.

¹²⁴ *Idem.*, p.41.

¹²⁵ *Idem.*, p.50.

York [ont] une culture narrative d'une richesse insoupçonnée faite de récits d'expériences, d'énigmes, de blagues ritualisées, de poèmes satiriques, le tout manifestant une virtuosité langagière que presque tous partagent »¹²⁶. Si l'on peut se permettre de croire que des cultures alternatives du même genre existent encore, force est de constater que l'hégémonie n'est pas achevée.

Il est pertinent d'ajouter que les groupes sociaux évoluent dans deux types d'espaces : les lieux publics et les coulisses. Il s'agit de l'idée centrale de la thèse de James C. Scott pour réfuter l'idée d'une hégémonie achevée. Pour le politologue, il est évident que l'hégémonie semble définitive si l'on ne regarde que le « texte public ». Cet espace est une théâtralisation de la vie puisque les dominants comme les dominés simulent la bonne entente. La déférence et le consentement des dominés à l'égard de l'ordre social apparent dans le texte public sont feints. Une fois dans les lieux d'élaboration du texte caché, c'est-à-dire des endroits sécuritaires où la parole peut circuler plus librement sans être soumise à la surveillance des dominants, un type de discours complètement différent peut surgir. En fait, le texte caché des dominés « acquiert sa substance normative et émotionnelle à partir des pulsions et déclarations censurées en présence du pouvoir »¹²⁷ et peut ainsi devenir une culture oppositionnelle. C'est là toute la distinction entre « consentir » et « céder » alors que « la manifestation effective d'obéissance peut parvenir à imposer une sorte de *mise en scène* des relations de pouvoir qu'il ne faut pas confondre avec l'hégémonie idéologique qui sous-entend un consentement actif »¹²⁸. C'est ce qui explique, selon James C. Scott, pourquoi les groupes subordonnés vont souvent être considérés par les dominants comme des dissimulateurs, des menteurs ou des gens malhonnêtes. En fait, leur déférence et leur « malhonnêteté » sont des manières de déjouer la répression qu'ils subiraient en affichant leur réelle opinion devant le pouvoir.

Il est normal aussi que ces textes cachés, comme l'expression l'indique, soient difficiles à identifier par les sociologues ou les politologues, ce qui incite à conclure que l'hégémonie est achevée. Pour les reconnaître, il faut aller puiser dans les ragots, les fables locales, les

¹²⁶ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.17.

¹²⁷ James C. Scott, *op. cit.*, p.37.

¹²⁸ *Idem.*, p.81.

chansons, les plaisanteries et « les petits théâtres de dominés » qui forment des « canaux leur permettant, entre autres choses, d'émettre une critique insidieuse du pouvoir tout en demeurant à l'abri »¹²⁹. Cette distanciation du discours dominant est, pour Michel Maffesoli, constitutive du discours dominé et lui donne une certaine autonomie¹³⁰. Les spectacles de rue, les théâtres de marionnettes, les spectacles itinérants ainsi que la poésie prolétarienne sont des manières lucides et intelligentes d'exprimer la dissidence et la créativité populaire tout en étant des formes de réjouissance qui échappent, par ses mouvements et ses déplacements, à la logique marchande et, par le fait même, à l'hégémonie. Michel Maffesoli précise que « l'aspect ambulant et l'insaisissabilité de ces spectacles ne les rendent pas facilement classables et donc intégrables dans une systématisation économique »¹³¹. Les cultures dissidentes ont de tout temps été alimentées par des « agents du texte caché : gens nomades, autonomes, marginaux (itinérants, compagnons, artisans, rétameurs ambulants, colporteurs, cordonniers, vagabonds, guérisseurs, tatoueurs, etc.). Ils propagent la culture populaire entre les groupes subordonnés »¹³². S'il est vrai que l'isolement est l'un des moyens les plus efficaces pour perpétuer la domination¹³³, la sédentarité des groupes dominés peut également être un facteur d'assujettissement. L'ennemi le plus redoutable de l'hégémonie peut être, en ce sens, les nomades qui alimentent par leurs déplacements les textes cachés dans plusieurs groupes dominés dissidents.

Justement, l'hégémonie n'est jamais achevée pour cette raison précise : la « nomadologie », sous toutes ses formes, a été et sera toujours en opposition avec le pouvoir centralisateur et totalisant. Du moins, c'est ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari soutiennent dans leur *Traité de la nomadologie* en évoquant le concept de « machine de guerre ». Cette dernière entre en lutte directement avec « l'Un » représenté par les monothéismes, l'État ou toute autre forme politique tendant à unifier les gens en son centre. Il faut, selon les philosophes, « penser la machine de guerre comme étant elle-même une pure forme d'extériorité, tandis que l'appareil d'État constitue la forme d'intériorité que nous prenons habituellement pour

¹²⁹ *Idem.*, p.13.

¹³⁰ Michel Maffesoli, *Logique de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p.109.

¹³¹ *Idem.*, p.120.

¹³² James C. Scott, *Op. cit.*, p.139.

¹³³ *Idem.*, p.98.

modèle, ou d'après laquelle nous avons l'habitude de penser »¹³⁴, ce qui revient à être une force contre-hégémonique. Même dans des situations où l'hégémonie semble triomphante et totale, la machine de guerre témoigne « de son irréductibilité, elle essaime dans des machines à penser, à aimer, à mourir, à créer, qui disposent de forces vives ou révolutionnaires susceptibles de remettre en question l'État vainqueur »¹³⁵. L'opposition de la « forme État » (cherche toujours plus de pouvoir) et de la « machine de guerre » (ne veut pas le pouvoir¹³⁶) s'articule de diverses manières. Elle peut se trouver autant au niveau de la science qu'au niveau de la pensée. De tout temps, des sciences « ambulantes ou itinérantes » ont évité de s'incorporer aux « sciences royales » propres à l'appareil d'État¹³⁷. Aussi, une forme de pensée libre évite constamment une forme unique et universelle propagée par l'éducation étatique ou l'organisation capitaliste du travail. La machine de guerre fait « valoir des connexions, face à la grande conjonction des appareils de capture et de domination »¹³⁸ et peut prendre la forme de mouvements artistiques, scientifiques ou même idéologiques du moment qu'ils tracent des lignes de fuites créatrices.

Il reste à préciser que la machine de guerre et la forme État sont en perpétuelle promiscuité et sont engagées dans une lutte interminable. La forme État cherche à intérioriser les machines de guerre alors que celles-ci fuient à l'extérieur de l'État¹³⁹ puisqu'elles répondent « d'une

¹³⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Traité de la nomadologie : La machine de guerre », Chap in. *Capitalisme et schizophrénie ; Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p.438.

¹³⁵ *Idem.*, p.441.

¹³⁶ Les machines de guerre ne prennent pas le pouvoir puisqu'elles fuient incessamment la reproduction stricte et rationnelle. Les conditions sensibles et intuitives étant leur principale moteur, elles s'inscrivent toujours dans « cet en-plus qui déborde l'espace de reproduction » propre à l'appareil d'État. *Idem.*, p.463.

¹³⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari prennent l'exemple d'Archimède pour expliquer la tension entre les sciences nomades et les sciences royales : « On sait comment, avec Archimède, se termina l'ère de la jeune géométrie comme libre recherche créatrice. [...] L'épée d'un soldat romain a tranché le fil, dit la tradition. En tuant la création géométrique, l'État romain allait construire l'impérialisme géométrique d'Occident ». *Idem.*, p.448.

¹³⁸ *Idem.*, p.527.

¹³⁹ En fait, lorsque la forme État s'approprie une machine de guerre, elle perd son essence tout en conservant sa puissance. Ces types de machines de guerres peuvent chercher à clôturer le monde au point où les États eux-mêmes n'en sont plus que de simples parties (par exemple, une multinationale, un empire médiatique ou encore une organisation mondiale de narcotrafiquants – ce qui n'est pas sans rappeler un mode organisationnel flirtant avec le fascisme). À ce moment, « elle prend la guerre pour objet, et forme une ligne de destruction prolongeable jusqu'aux limites de l'univers ». *Idem.*, p.526. La machine de guerre a ainsi un rapport variable avec la guerre : « la pire machine de guerre mondiale

autre justice, d'un autre mouvement, d'un autre espace-temps »¹⁴⁰. Un exemple contemporain de machines de guerre pourrait être ces bandes d'enfants dans les rues de Bogota en Colombie. Ces jeunes

se réunissent, et mènent leur activité de vol en commun, avec un butin collectif, mais ils se dispersent, ne restent pas ensemble pour dormir et manger ; d'autre part et surtout, chaque membre de la bande est apparié à un, deux ou trois autres membres, si bien que, en cas de désaccord avec le chef, il ne partira pas seul, mais entraîne ses alliés dont le départ conjugué risque de disloquer la bande entière ; enfin il y a une limite d'âge diffuse qui fait que, vers quinze ans, on est forcément amené à quitter la bande, à en décoller¹⁴¹.

La machine de guerre est donc une forme nomade, sensible et intuitive qui échappe à la centralisation et à l'homogénéisation de la forme État, de la forme « Un ». Sans nécessairement répondre à des critères de justice, de liberté ou d'égalité absolues, les machines de guerre remettent en question les hiérarchies figées ainsi que la discipline des armées étatiques en ne prenant non pas la guerre pour objet, mais comme « son objet synthétique et supplémentaire, alors dirigé contre l'État, et contre l'Axiomatique mondiale exprimée par les États »¹⁴². L'hégémonie d'une forme État sera toujours confrontée à la forme indéfinie et créatrice qui pourrait mener à des formes d'organisations humaines encore insoupçonnées.

En somme, l'hégémonie n'en a pas terminé avec les rapports de domination. L'étudier permet au contraire, comme le veut Raymond Williams, de les mettre en évidence et de mieux les comprendre¹⁴³. Si l'hégémonie et la communauté ne sont pas achevées, si l'opposition à l'ordre établi est possible, nous en sommes encore et toujours au pénultième rire, nous en sommes encore à la guerre et à la lutte contre la forme État. Les mots liberté et égalité continuent d'inspirer les machines de guerre contemporaines. Toutefois, il serait un peu naïf de croire que le rire et l'humour sont des solutions miracles pour tendre vers une communauté plus juste. Ces deux phénomènes peuvent autant répondre à une logique d'État

reconstitue un espace lisse pour entourer et clôturer la terre. Mais la terre fait valoir ses propres puissances de déterritorialisation, ses lignes de fuites, ses espaces lisses qui vivent et creusent leur chemin pour une nouvelle terre. Des machines de guerre se constituent contre les appareils qui s'approprient la machine ». *Idem.*, p.527.

¹⁴⁰ *Idem.*, p.437.

¹⁴¹ *Idem.*, p.443.

¹⁴² *Idem.*, p.526.

¹⁴³ Raymond Williams, *op. cit.*, p.40.

qu'à une manière de manifester et d'actualiser la dissidence. Un humour policier s'oppose donc à un humour anarchisant.

CHAPITRE 2

L'HUMOUR POLICIER: RIRA BIEN...

Le second chapitre présente une réflexion sur ce qu'il convient de nommer l'« humour policier ». Cette expression nous vient du concept de police élaboré par Jacques Rancière. La police est ce qui assigne et conserve les places et les fonctions hiérarchiques des individus dans la société¹⁴⁴. La police est ce qui « *fait tort* à l'égalité »¹⁴⁵ et s'oppose du même coup à l'émancipation. Il s'agit moins de définir un « faux » humour qu'une manière de rire propre aux dominants n'ayant aucune ou peu de réflexion critique à l'égard des relations de pouvoir intergroupales ou interpersonnelles. À cet égard, nous retrouvons au centre de cette idée le concept sociopolitique de domination. Il est possible d'en donner une définition préliminaire en l'approchant de la notion de pouvoir comprise comme un contrôle exercé par une autorité sur des personnes ou des groupes sociaux afin de les amener « à agir conformément à ses desseins »¹⁴⁶. D'une part, la domination est, selon le sociologue Danilo Martuccelli, une forme de subordination personnelle (relation maître-esclave, patron-ouvrier, etc.) et systémique (contraintes du type capital-travail). D'autre part, elle assure un travail de tromperie constant pour former et reproduire le consentement des dominés afin qu'ils se satisfassent de leur position sociale tout en acceptant les différentes formes de contrôle auxquelles ils sont soumis¹⁴⁷.

Trois niveaux d'analyse traversent ce chapitre. D'abord, il sera question de la domination systémique et d'un certain humour qui l'appuie. Dans cette première partie, l'idée de la société humoristique sera croisée aux concepts de « société de contrôle » (Gilles Deleuze et Michel Maffesoli) et de « modernité liquide » (Zigmunt Bauman). Des liens entre la

¹⁴⁴ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, p.113.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Fabio Lorenzo-Cioldi, *Dominants et dominés : Les identités des collections et des agrégats*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2009, p.8.

¹⁴⁷ Danilo Martuccelli, « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, n°45, 2004, p.469.

domination systémique et le patriarcat seront également mis en évidence. Ensuite, nous arrêterons notre regard sur la domination intergroupale. Nous verrons que la représentation mentale que nous avons des différents groupes dans la société accentue la domination et influence par le fait même les manières de rire. En dernier lieu, nous explorerons comment elle touche l'expérience individuelle. Les émotions vécues dans une situation de domination nous ramèneront à ce que nous avons précédemment identifié comme l'antipode du rire, la honte. Il importe de préciser que chacune des parties se complète et que plusieurs idées ne sont pas figées dans un niveau d'analyse, mais s'appliquent à la logique de la domination dans son ensemble.

2.1. LA DOMINATION SYSTÉMIQUE

Si l'époque actuelle n'est pas complètement enlisée dans une hégémonie idéologique et culturelle, il est difficile de nier que des normes et des valeurs dominantes structurent en profondeur les sociétés occidentales. De plus en plus, la domination systémique s'articule de manière dynamique et ne cesse d'écraser les formes sociales qui ne répondraient pas de ses vœux. Il convient de penser avec Raymond Williams que depuis la dernière guerre mondiale le développement ayant « affecté la dimension sociale du travail, des communications et de la décision » a permis à la domination d'étendre « son emprise comme jamais auparavant dans la société capitaliste jusqu'à des domaines d'expériences, de pratiques et de significations auxquels elle avait renoncé jusque-là »¹⁴⁸. Sa capacité d'adaptation devant la dissidence et l'incorporation des forces oppositionnelles subversives rendent ses contours flous. La culture dominante effective devient difficile à cerner ou à définir avec exhaustivité. Néanmoins, le passage de la société disciplinaire à la société de contrôle telle que théorisée par Gilles Deleuze semble être une piste intéressante pour comprendre la domination systémique actuelle. La modernité liquide pensée par Zigmunt Bauman actualise et complète l'analyse deleuzienne. C'est ce dont nous discuterons dans un premier temps. Ensuite, à titre d'exemple principal, nous créerons des liens avec le patriarcat et les manières de rires qui lui sont associées. À partir de ce point, nous proposerons une série de rapports entre l'humour et

¹⁴⁸ Raymond Williams, *Culture et matérialisme*, Montréal, Lux, 2010, p.46-47.

la domination systémique. Nous prendrons comme principal exemple l'humour patriarcal qui s'accommode très bien à la société liquide et humoristique.

L'expérience macro-politique de la domination s'est modifiée en profondeur depuis le milieu des années 1940. En fait, il s'agit moins d'une rupture que d'un processus continu qui a transformé la société disciplinaire en société de contrôle. La première notion est développée par Michel Foucault dans ses recherches sur les milieux d'enfermement. L'individu disciplinaire est celui qui « ne cesse de passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois : d'abord la famille, puis l'école (« tu n'es plus dans ta famille »), puis la caserne (« tu n'es plus à l'école ») »¹⁴⁹ et ainsi de suite. L'espace dans lequel se déplacent les individus des sociétés disciplinaires est quadrillé, c'est-à-dire que les murs des institutions (prison, famille, hôpital, taverne, etc.) séparent chaque lieu hermétiquement et permettent une distinction sans équivoque de la sphère publique et de la sphère privée. Dans ce contexte, le pouvoir est extérieur et plutôt facile à identifier. Les relations de domination y sont plus explicites et rigides. L'image du « moule » est sans doute la plus pertinente pour évoquer l'effet du pouvoir des institutions disciplinaires sur les gens. L'école, par exemple, a une forme bien définie et ne laisse pas d'autre choix aux étudiants et aux étudiantes que de se conformer – de se mouler – au modèle qu'elle propose. Le travail à l'usine ou la loi du père dans les familles des sociétés disciplinaires répondent de la même logique : ces milieux ont chacun leur propre mode de fonctionnement et, pour y rester, il faut s'y soumettre.

Le passage à la société de contrôle implique une forme de domination différente. L'effet du moule est substitué par la modulation. Le pouvoir s'adapte selon les circonstances au lieu d'imposer sa forme. Gilles Deleuze précise que « les enfermements sont des *moules*, des moulages distincts, mais les contrôles sont une *modulation*, comme un moulage auto-déformant qui changerait continuellement, d'un instant à l'autre »¹⁵⁰. Dans les sociétés de contrôle nous assistons à l'affaïssement des murs des institutions. L'espace autrefois quadrillé devient de plus en plus lisse, les espaces clos s'ouvrent. Loin d'être un signal annonçant la fin de la domination, il s'agit d'un processus d'adaptation pour perpétuer sournoisement le pouvoir des institutions modernes. Comme l'explique Michael Hardt, « il

¹⁴⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers : 1972-1990*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, p.240.

¹⁵⁰ *Idem.*, p.242.

ne faudrait pas croire que la crise de la famille nucléaire ait mené au déclin des forces patriarcales – au contraire, les discours et les pratiques invoquant les « valeurs de la famille » semblent investir tout le champ social. La crise de la prison signifie aussi que les logiques et les techniques carcérales se sont de plus en plus étendues à d'autres domaines de la société »¹⁵¹. Le contrôle, contrairement à la discipline, s'étend à toutes les sphères de la vie.

Un autre changement majeur réside dans le fait que les nouvelles libertés offertes par la société de contrôle sont toujours accompagnées de nouveaux dispositifs de pouvoir¹⁵². Pour Gilles Deleuze, la fin des examens ponctuels tend à être remplacée par le contrôle continu et l'école comme cadre d'enfermement par la formation permanente en milieu de travail¹⁵³. Le rapport entre le temps et le pouvoir est également différé alors que la logique propre au marketing forme dorénavant « la race de nos maîtres. Le contrôle est à court terme et à rotation rapide, mais aussi continue et illimité, tandis que la discipline était de longue durée, infinie et discontinue »¹⁵⁴. La rigidité de la société disciplinaire s'est mutée en une force de contrôle polymorphe, mouvante et capable de s'adapter aux changements. Michel Maffesoli, dès 1976, voyait venir cette nouvelle forme de domination. Pour l'auteur, la domination des sociétés de contrôle n'est plus une question d'exploitation économique, mais plutôt « l'élargissement de celle-ci en domination quotidienne, élargissement que l'on peut résumer ainsi : pour se soustraire à l'aliénation du travail, il faut l'intérioriser [...], en adopter le modèle durant les heures de loisir »¹⁵⁵. La Raison, l'État et le productivisme ont désormais envahi tous nos espaces, du milieu de travail aux moments de détente. L'humour, s'il répond à cette logique, a les mêmes fonctions que l'on soit au bureau ou autour d'un verre entre ami.e.s. Il perd toute la liberté qu'il suppose et correspond aux rires sans substances tels que décrits par Gilles Lipovetsky dans *La société humoristique*. La domination s'immiscerait ainsi jusque dans nos manières de blaguer.

¹⁵¹ Michael Hardt. « La société mondiale de contrôle », Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze : Une vie philosophique*, Paris, Les empêcheurs de tourner en rond, 1998, p.372.

¹⁵² Philippe Mengue, *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.71.

¹⁵³ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, op. cit., p.243.

¹⁵⁴ *Idem.*, p.246.

¹⁵⁵ Michel Maffesoli, *Logique de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p.127.

En 2006, 16 ans après la réflexion de Gilles Deleuze sur la société de contrôle, le philosophe Zigmunt Bauman pousse l'analyse d'un cran en passant de l'espace lisse à la « liquidité »¹⁵⁶. La vie liquide ne doit jamais rester immobile, tout le monde doit bouger vite et être capable de larguer efficacement et froidement tout ce qui aurait pu durer auparavant : les téléphones autant que les relations amoureuses ou les emplois. Il faut savoir jeter avant d'être soi-même mis à la corbeille. En d'autres termes, la vie liquide est « une version sinistre du jeu des chaises musicales – disputée pour de vrai »¹⁵⁷. Si la tortue des fables de La Fontaine n'est en aucune circonstance un modèle, le lièvre devient une idole, mais jamais plus il ne se laisserait prendre à faire une sieste et il saura s'adapter si on lui annonce que le fil d'arrivée a changé d'endroit. Il n'hésitera pas non plus à se procurer l'équipement de course le plus en vogue dès qu'une nouvelle tendance s'impose si ce changement est accompagné d'une promesse de plus de performance. Les individus sont désormais hantés par la peur « de ne pas tenir le rythme des événements en mouvement constant, se faire distancer, laisser passer une date limite de consommation, avoir sur les bras des biens qui ne sont plus désirables, rater l'instant qui nécessite un changement de cap avant d'arriver au point de non-retour »¹⁵⁸. La société liquide est glissante et il est peu recommandé d'être lent ou de rester sur place. Il faut bouger et s'adapter sans cesse aux multiples changements du quotidien.

La particularité et tout l'intérêt de cette appréhension de la contemporanéité reposent dans l'appropriation quasi exclusive du « nomadisme » et de la mobilité sociale par les classes dominantes. L'une des méthodes de résistance clef des dominés (voir chap. 1) leur est de moins en moins accessible tandis que les dominants, au contraire, partagent à l'échelle de la planète leurs expériences afin de renforcer leurs positions hiérarchiques. En ce sens, Zigmunt Bauman soutient que

les meilleures chances de victoire appartiennent à ceux qui circulent près du sommet de la pyramide globale du pouvoir, ceux pour qui l'espace compte peu et la distance n'est pas une gêne. [...] Ils sont aussi légers, vifs et volatiles que le commerce et les finances, de plus en plus globaux et extraterritoriaux, qui assistèrent à leur naissance et soutiennent leur existence nomade¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Zigmunt Bauman, *La vie liquide*, Cahors, Éditions du Rouergue, 2006, p.7.

¹⁵⁷ *Idem.*, p.10.

¹⁵⁸ *Idem.*, p.9.

¹⁵⁹ *Idem.*, p.10.

Les dominants ont donc cette liberté de se redéfinir, de changer de mode de vie, de changer de décors tandis que les dominés, celles et ceux qui font les frais de cette liquidité, « sont à leur place en un endroit »¹⁶⁰. Pour les classes subalternes, « il n'existe ni sortie non gardée ni portes d'entrée généreusement ouvertes »¹⁶¹. Les dominants possèdent ainsi toute la souplesse et la flexibilité sociale pour se risquer à faire de l'humour en public, à déroger l'instant d'un rire de leur position sociale sans que ce comportement semble déplacé. À l'inverse, les dominés sont pris dans un rôle social bien précis qui ne correspond pas toujours à celui du bout-en-train capable de rassembler des rires autour de ses mots d'esprit. En fait, leur assignation identitaire a plus de chance de transformer leurs blagues en moment gênant ou humiliant. Donc, l'espace lisse et glissant est un environnement parfaitement adapté à la perpétuation d'une organisation systémique où les classes dominantes parviennent à conserver les positions au haut de la pyramide hiérarchique par le rire. La volatilité des dominants les rend insaisissables alors que la sédentarité des dominés limite les partages d'affects et une éventuelle mise en commun de leur indignation. Du coup, ils ont moins l'opportunité de faire valoir leur capacité à faire rire en public. Il est moins évident, par leur impossibilité à se mouvoir librement sur l'échiquier social, de bouleverser l'ordre d'un moment public à l'aide d'une intervention ou d'un geste humoristique. Les excès toujours plus grands des nouveaux nomades favorisent le manque de ressources croissant des sédentaires par défaut.

Deux constantes intimement liées entre elles caractérisent autant la société disciplinaire, la société de contrôle que la vie liquide : le pastorat et le patriarcat. Ces composantes sont enracinées profondément dans nos sociétés contemporaines et soutiennent autant le capitalisme que l'État. Fidèles à l'air du temps, elles se sont adaptées à la fluidité et à la volatilité tout en perpétuant la domination qu'elles engendrent. D'abord, le pouvoir pastoral tel que compris par Foucault consiste non pas à une exploitation directe ou à une forme d'exclusion des dominés, mais plutôt à une manière de « conduire des individus et des troupeaux en vue de leur santé, de leur bien ou de leur salut »¹⁶² en refusant aux masses

¹⁶⁰ *Idem.*, p.12.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Philippe Mengue, *op. cit.*, p.72.

subalternes toutes capacités d'autodétermination. Cette tradition d'inspiration chrétienne est autant attribuable à l'Église qu'au « bon père de famille », au chef d'État, au patron d'une compagnie, etc. De nos jours, selon Alain Brossat, le pouvoir pastoral a gagné en subtilité en s'immisçant dans la logique systémique au lieu d'être incarné par une figure bien définie.

C'est un pastoral sans pasteur, global, collectif, largement automatisé, un pastoral appareillé par toutes sortes de dispositifs et de techniques. C'est un pastoral dont l'expansion se confond avec celle non pas de l'État en tant que Léviathan, mais de l'étatisation des conditions individuelles ou, plus précisément, de la fusion entre condition étatique, vie sociale et vie personnelle¹⁶³.

Fabio Lorenzi-Cioldi soutient des propos similaires en associant les valeurs et les normes dominantes (« autonomie, intégration d'attributs dans une entité complexe, mais cohérente, quête du sentiment de contrôle sur sa propre destinée et recherche d'unicité »¹⁶⁴) à l'image métaphorique de l'État totalitaire¹⁶⁵. À l'ère liquide où les dominants étendent leur pouvoir au-delà des frontières géopolitiques des États, le pastoral n'est plus seulement extérieur et repérable, mais s'inscrit à l'intérieur même des subjectivités et étatisé la pensée et le corps des gens. Autodiscipline au travail aliénant, autocontrôle douloureux sur le plan psychologique et physique de nos corps (régimes, thérapies, etc.) et multiplication de dispositifs tutélaires dans nos propres vies sont des marques palpables de l'étatisation des consciences et des modes de vie. Si comme le veut Simon Critchley le rire est « une perte de contrôle de soi comme une rupture entre une personne et son corps »¹⁶⁶, l'étatisation des consciences ne peut que freiner les éclats de rire qui déforment le visage et provoquent des spasmes au corps. Les rires fous, agressifs, convulsifs, extatiques, féroces, immaîtrisables, intempestifs deviennent approubatifs, contenus, conventionnels, innocents, maniérés. La société humoristique semble ainsi se déployer.

Le patriarcat représente l'autre constante de la domination systémique. Il a su, lui aussi, s'adapter aux nouvelles données sociales. La figure autoritaire traditionnelle de l'homme s'est quelque peu décrispée et arbore dorénavant un grand sourire afin de perdurer dans une époque liquide qui ne jure que par la légèreté et la peur d'être jeté. Ici, enfin, entre en ligne de

¹⁶³ Alain Brossat, *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006, p.20-21.

¹⁶⁴ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.148.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Simon Critchley, *De l'humour*, Paris, Kimé, 2004, p.16.

compte une analyse plus poussée de l'humour. Le rire à notre avis, est l'une des pratiques stratégiques des hommes pour camoufler et faire perdurer leur domination. L'analyse de l'humour patriarcal permettra par la suite de mettre en évidence les liens entre la société humoristique et l'état de la domination systémique.

Par patriarcat, nous voulons nommer de manière très générale le pouvoir des hommes exercé sur les femmes¹⁶⁷. En fait l'étymologie du mot patriarcat est directement liée aux grandes traditions monothéistes qui marquent l'imaginaire social jusqu'à nos jours en insistant sur le pouvoir (*archie*) du père (*pater*)¹⁶⁸. Depuis les années 1970, le terme s'emploie pour désigner un système d'oppression des femmes dont tous les hommes profitent¹⁶⁹. Dans nos sociétés de contrôle et de vie liquéfiée, les hommes au haut de la hiérarchie s'échangent rapidement les fonctions, se rencontrent partout sur la planète et savent autant se débarrasser des parts encombrantes de leurs vies qu'acquérir toujours de nouvelles aptitudes en touchant à tous les domaines de la sphère publique.

Force est de constater que le milieu de l'humour grand public est un reflet particulièrement fidèle de l'état du patriarcat. Comme le souligne avec justesse la spécialiste en littérature Lucie Joubert,

les humoristes masculins occupent toute la place, débordant de la scène pour sévir dans les médias. [...] Ils sont en voie de devenir une marque déposée; ils évoluent en circuit fermé, s'invitent mutuellement à leurs tribunes respectives afin de faire mousser leurs derniers spectacles, ils s'imitent les uns les autres. [...] Par leur présence massive, ils ont fait de l'humour le cinquième pouvoir¹⁷⁰.

Au-delà d'une reprise en d'autres termes de la définition du patriarcat, Joubert rejoint la notion de vie liquide élaborée par Zigmunt Bauman en soulignant la fluidité et la vitesse avec laquelle se déplacent les humoristes masculins. Le rire des femmes voyage moins vite que celui des hommes et arrivent mal à trouver une voie qui ne serait pas une reprise du discours humoristique masculin marqué par une attitude viriliste : « prendre le crachoir », « ne pas craindre la compétition », performer la « force », l'« assurance », la « maîtrise de soi », agir

¹⁶⁷ Christine Delphy, « Théories du patriarcat », dans Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré, Danièle Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.154.

¹⁶⁸ *Idem*, p.155.

¹⁶⁹ *Idem*, p.157.

¹⁷⁰ Lucie Joubert, *L'humour du sexe : Le rire des filles*, Montréal, Triptyque, 2002, p.21.

comme les « gars de la gang »¹⁷¹. En plus de représenter en moyenne qu'un faible 20% des demandes d'admission à l'École nationale de l'humour (ENH), les femmes, de manière générale, doivent « être équipées pour veiller tard et « se greffer une gosse »¹⁷² pour se tailler une place dans l'industrie de l'humour.

Si l'on porte le regard loin des scènes, la situation n'est pas différente. L'humour sert autant le patriarcat ouvertement anti-féministe que celui des hommes solidaires à la lutte contre la domination patriarcale. Dans un premier temps, loin d'être un phénomène complètement isolé, l'épisode médiatique de Jean-Claude Rochefort au mois de novembre 2009 est l'emblème des partisans du grand désarroi des hommes à l'égard des avancées sociales des femmes. Pour se défendre de conjuguer le féminisme avec le nazisme ou de réaliser des montages photographiques tel que, pour ne nommer qu'un exemple, celui où un policier dit à Marc Lépine¹⁷³ « Do us a favor Marc : kill all the bitches ! »¹⁷⁴, le blogueur masculiniste prétend faire de l'humour. D'ailleurs, lorsqu'on l'interroge sur ses motivations, « Jean-Claude Rochefort rigole »¹⁷⁵. La violence et la haine ressenties dans cet humour peuvent sembler extrêmes ou n'avoir aucun lien avec la culture de masse. Pourtant l'expression humoristique « féminazie » existait bien avant que Jean-Claude Rochefort l'utilise. L'animateur multimillionnaire américain Rush Limbaugh serait sans doute la personne ayant le plus participé à la popularisation du terme « féminazie »¹⁷⁶. Michael Harrison, éditeur du magazine *Talkers* dédié à l'industrie de la *talk radio*, croit que Limbaugh « *created the modern talk format. He's Elvis and the Beatles combined. He's been number one in the*

¹⁷¹ *Idem.*, p.88-89.

¹⁷² Lucie Joubert, « Rire : Le propre de l'homme, le sale de la femme », Normand Baillargeon et Christian Boissinot (dir.), *Je pense donc je ris : Humour et philosophie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p.86.

¹⁷³ Auteur de la tuerie du 6 décembre 1989 à la Polytechnique de Montréal. Suite à ses coups de feu, 14 femmes sont mortes.

¹⁷⁴ Barbara Debays, *Marc Lépine, un tueur transformé en héros*. Radio-Canada. En ligne. <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2009/11/27/001-polytech-lepine-masculinistes.shtml>. Page consulté le 29 octobre 2011.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Rush Limbaugh. *Feminazi is an Accurate term*. En ligne. http://www.rushlimbaugh.com/daily/2008/07/07/feminazi_is_an_accurate_term. Page consultée le 22 novembre 2011.

ratings for the past twenty years, nobody will ever surpass him »¹⁷⁷. Chaque semaine, 14 millions d'auditeurs¹⁷⁸ se gaussent en écoutant *The Rush Limbaugh Show*. Souvent représenté avec un grand sourire et un cigare, l'animateur lance des blagues du type « *This is how I like the feminist movement. From behind* »¹⁷⁹ en montant les escaliers derrière une femme. S'il est surnommé par les libéraux « l'homme le plus dangereux au monde », le courant conservateur est plus sympathique à son égard. Ronald Reagan a pris le temps de lui écrire dans une lettre en 1992 « *Keep up the good work* »¹⁸⁰ et la politicienne républicaine Michele Bachmann considère que « *The American people are looking to voices like Sean Hannity, Rush Limbaugh, Mark Levin, Glenn Beck. [...] If you look for a critical mass, that's the movement, that's the direction that the critical mass is going* »¹⁸¹. L'humour masculiniste de Rush Limbaugh ne fait pas l'unanimité, loin de là, mais force est de constater qu'il rejoint une quantité non négligeable de personnes¹⁸².

Bien entendu, ce ne sont pas tous les hommes qui empruntent un registre humoristique viriliste et masculiniste aussi flagrant. Toutefois, le patriarcat est si bien enraciné dans le fonctionnement de nos sociétés qu'il alimente ce type d'humour jusque chez ceux qui revendiquent une sensibilité et une solidarité à l'égard du féminisme. Une militante se souvient à cet effet d'avoir entendu à plusieurs reprises l'expression « féminazie » auprès de ses propres amis lorsque les femmes demandaient des moments de discussion en non-mixité¹⁸³. Elle témoigne :

¹⁷⁷ Michael Harrison cité dans Zev Chafets, *Rush Limbaugh*, New York, Sentinel, 2010, p.123.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Idem.*, p.130.

¹⁸⁰ *Idem.*, p.viii

¹⁸¹ Propos tenus lors d'une entrevue à l'émission *Larry King Live* sur les ondes de CNN le 6 octobre 2009.

¹⁸² Aussi, plusieurs vidéos se moquent du mouvement féministe sur internet en reprenant l'expression féminazie. Par exemple, les concepteurs du clip *The Crazy Feminazi!* détournent les codes humoristiques des situationnistes en juxtaposant la voix de Hitler à un discours articulé par une femme.

¹⁸³ De la même manière que les membres d'un syndicat ne se réunissent pas devant le patron afin de discuter des difficultés de leurs travail. La non-mixité est un espace important d'élaboration du texte caché.

Ils voulaient comprendre, ils voulaient appuyer la lutte, mais c'est souvent dans l'humour que les « petits trucs qui gossent » sortent. L'humour, c'est un moyen facile de dire des trucs que tu ne dirais pas autrement. Au cégep, par exemple, on se faisait souvent traité de « féminazies ». Au début ça fesse, mais sans plus. Puis plus tu y penses, plus ça révèle quelque chose¹⁸⁴.

Une autre militante évoque une situation où le batteur d'un groupe de musique engagée portait un chandail sur lequel on pouvait lire « Suck My Dick » lors d'une soirée dans un bar entre militant.e.s féministes et pro-féministes. La dénonciation a été plus difficile pour deux raisons : l'homme en question s'est défendu en disant que c'était de l'humour (donc impossible à critiquer et nécessairement apolitique?) et les gens n'aiment pas que l'on interrompe une fête qui doit être toujours fluide, *cool*, liquide. Une troisième femme soutient que les alliés du féminisme « vont faire de grosses blagues sales en récupérant l'attitude macho qu'ils dénoncent, mais en fait, c'est comme s'ils se libéreraient de quelque chose. Et ça a des conséquences sur les femmes même si c'est des blagues ». ¹⁸⁵ De plus, les témoignages recueillis ont en commun de nommer le fait que les hommes solidaires vont difficilement arriver à dénoncer par le rire ou l'humour leur position sociale. En fait, ils « vont, par l'humour, critiquer l'extérieur : la société patriarcale. Mais ils ne vont jamais déconstruire leurs propres comportements dominants. Surtout pas par l'humour. Ils vont surtout s'en servir pour renforcer leur statut d'homme » ¹⁸⁶. Au-delà des prises de position politique affichée, l'humour révèle parfois la dynamique qui structure en profondeur les rapports sociaux. Le patriarcat humoristique s'imisce donc dans différents milieux et est un phénomène moins isolé qu'on ne le croit.

L'excuse utilisée par les hommes pour justifier les commentaires sexistes (« c'est une blague », « c'est de l'humour », « c'est *juste pour rire* ») est un exemple type de la manière d'être dans nos sociétés humoristiques et liquides. L'air du temps, selon Gilles Lipovetsky, suppose l'injonction d'être constamment décontracté, *cool* et surtout de ne rien prendre au sérieux. Ces comportements rendent difficilement identifiable la teneur politique des rires

¹⁸⁴ F-1.

¹⁸⁵ F-3.

¹⁸⁶ F-3.

partagés. En fait, ils donnent l'impression que « l'humour remplit une fonction phatique »¹⁸⁷, c'est-à-dire qu'il comble les vides par des propos sans importance et porteurs d'aucune information. Il s'agit peut-être là d'un nouveau dispositif de contrôle culturel. À une époque où, tel un gage de plus de liberté, « l'égalité se moque de l'égalité »¹⁸⁸, le rire n'aurait plus de substance politique. Inutiles à vérifier dans nos rapports sociaux, l'égalité et la liberté seraient dès lors des valeurs usées, risibles, sans valeur propre. Cette croyance selon laquelle les gestes et la parole sont désormais désubstantialisés n'a pas pour autant fini d'exterminer la politique. Bien que peut-être plus difficile à mettre en évidence et à faire valoir, la portée politique de l'humour reste bien réelle.

Du fait de cette coexistence de plus en plus pacifiée par l'omniprésence de rires qui se veulent vides, l'interruption de ce supposé consensus humoristique devient une tâche pénible. Rien, dans nos sociétés humoristiques, n'est plus difficile que de conserver la liberté de ne pas rire¹⁸⁹. En ce sens, pour une des femmes interviewées,

l'humour c'est un régime de langage envers lequel il est difficile de répliquer par un autre régime de langage, qui serait critique. À l'inverse, l'humour arrive toujours à déconstruire le langage critique, par exemple : « regarde la féministe fru. Oui, c'est des blagues, mais en même temps, ça vient mettre fin à ta parole »¹⁹⁰.

Une autre affirme que les personnes utilisant le rire pour renforcer leur posture privilégiée se rabattent trop souvent « sur le fait que c'est de l'humour, que c'était une blague et que c'est toi le problème là-dedans »¹⁹¹. À l'opposé, les dominants ont le loisir de menotter le rire des dominés avec plus de facilité sans s'embourber dans des stéréotypes de « castrateurs ». Leur volatilité, leur mode de vie liquide, leur capacité d'adaptation dans leurs déplacements de plus en plus rapides donnent l'impression qu'ils sont des incarnations de la plus haute liberté, de la plus grande souplesse d'esprit. Les dominants arrivent encore de nos jours à « mieux saisir la mini ouverture, le petit silence, pour faire une *joke* et tout le monde rit. C'est vraiment un art à maîtriser » qui est plus à la portée des gens qui s'accaparent tous les droits. En fait, « il y a beaucoup de fois où des [dominés] vont se retenir de faire des blagues

¹⁸⁷ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide : Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 2009, p.228.

¹⁸⁸ *Idem.*, p.239.

¹⁸⁹ Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p.575.

¹⁹⁰ F-3.

¹⁹¹ F-4.

puisque, souvent, quelqu'un va sortir une attitude de défense super masculine contre cet humour-là. Du genre j'affirme mon droit de la loi du père »¹⁹².

Plus concrètement, le père de famille, le policier ou le patron ont le pouvoir de sanctionner les rires « déplacés » tout en mettant en évidence leurs avantages sociolinguistiques par l'humour. Ils ont beaucoup de pouvoir dans la négociation de ce qui est drôle et de ce qui ne l'est pas. Le sociologue Chris Powell résume la situation en soutenant que

the humour cues insist that we switch from or suspend our engagement in everyday life; what happens next is not to be taken too seriously. As such cues are exercises in mystification. Problems emerge when some audiences or sections of an audiences refuse to accept such a suspension. In such cases the ultimate defence (and it is a very strong one) of the humourist is simply to assert incredulously "I wasn't serious" or "it's only a joke". This indicts the disbeliever or critic with the lack of a sense of humour implying that he or she is "over-sensitive" and therefore not quite a normal human being. [...] Clearly different sections of society are differentially equipped with sociolinguistic skills for carrying off such negotiations and renegotiations¹⁹³.

En somme, la société de contrôle humoristique et la vie liquide offrent l'opportunité aux dominants de renforcer la voix du pastorat et du patriarcat contemporains en stimulant l'illusion du rire dépolitisé. La croyance selon laquelle tout le monde peut rire de tout et de rien librement donne à la domination systémique une corde de plus à son arc : le monopole du registre humoristique. Il faut bien en venir à l'évidence, la nouvelle promesse de liberté humoristique est accompagnée de nouveaux dispositifs de contrôle et d'oppression très efficaces.

2.2. LA DOMINATION INTERGROUPE

Dans cette section il sera question du rire des groupes dominants comme outil de contrôle et de pouvoir. L'étude des relations et des dynamiques des groupes sociaux met en lumière les différentes stratégies de domination relatives au rire. Bien que parfaitement intégré à notre quotidien et banalisé par l'ambiance humoristique de notre société, le rire des dominants reste possible à démystifier. Il est encore un outil politique et il renégocie constamment la

¹⁹² F-3.

¹⁹³ Chris Powell, « A Phenomenological Analysis of Humour in Society », Georges E. C. Paton (dir.), *Humour in Society: Resistance and Control*, New York, St-Martin's Press, 1988, p.102.

légitimité de l'ordre social actuel à l'avantage des plus puissants. Nous définirons d'abord brièvement ce que l'on entend par « groupe social » pour discuter, par la suite, de la représentation mentale que l'on s'en fait selon le statut social de chaque groupe. En second lieu, nous analyserons la portée sociale du rire des groupes dominants ainsi que la facilité avec laquelle les dominés peuvent être pris pour cible. Cette oppression humoristique sert, par la bande, les intérêts du capitalisme et du patriarcat. En dernier lieu, nous présenterons les contradictions implicites du discours des groupes dominants.

Avant d'entrer dans l'analyse de leurs interactions, une définition de ce qu'est un groupe social s'impose. Les membres d'un groupe ont « un faisceau de caractéristiques – profession, revenu, patrimoine, niveau d'éducation, style de vie et habitudes de consommation, traits de personnalité, attitudes, opinions, etc. – qui possède une valeur reconnue par la plupart »¹⁹⁴. Toutefois, nous ne comprenons pas le groupe comme un rassemblement unifié de personnes ayant identifié un but commun à toutes et tous ou se reconnaissant directement comme des semblables. Lorsque nous référons à un groupe social, nous évoquons plutôt le concept anti-essentialiste de « structure sérielle » tel qu'élaboré par Iris Marion Young selon une notion empruntée à Sartre dans *Critique de la raison dialectique*¹⁹⁵. Cela permet de rendre compte de l'existence d'une collectivité d'individus sans les essentialiser. Les membres d'une structure sérielle sont anonymes et interchangeables. La classification se fait plutôt à partir des contraintes partagées, nommées aussi objets pratico-inertes, qui limitent et structurent les actions des différentes collectivités humaines selon les institutions de la société. Les séries « hommes » et « femmes » peuvent donc être identifiées non pas par la reconnaissance d'une identité typée, mais par des contraintes aussi simples que l'attribution d'un espace spécifique à chaque genre pour aller à la toilette. La division sexuelle des tâches telle qu'elle est instituée peut être un autre exemple de contrainte partagée par les femmes¹⁹⁶. De surcroît, les

¹⁹⁴ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.8.

¹⁹⁵ Iris Marion Young, « Le genre, structure sérielle : Penser les femmes comme un groupe social », *Recherches féministes*, vol 20, n°2, 2007, p.31.

¹⁹⁶ *Idem.*, p.26.

féministes luttent, entre autres, pour transformer ou éliminer les structures sociales qui les sérialisent en tant que femme¹⁹⁷.

Nous pouvons donc faire partie de la même structure sérielle qu'une autre personne sans pour autant partager de buts communs ou d'attributs identitaires. L'appartenance à un ensemble sériel « signifie de vivre en série avec les autres dans la même classe par l'intermédiaire d'un emboîtement complexe d'ensembles d'objets, de structures pratiques liées au travail, aux échanges et à la consommation »¹⁹⁸. En d'autres mots, l'ensemble sériel ne suppose pas une identité, mais des conditions sociales partagées par des contraintes similaires dans les actions que l'on peut faire en sociétés. La conception des groupes sociaux par Fabio Lorenzi-Cioldi s'apparente en plusieurs points à celle d'Iris Marion Young puisqu'il considère que les personnes à la peau plus noire ou les femmes sont porté.e.s à ressentir l'oppression du racisme ou du sexisme indépendamment de leur profession ou de leur niveau d'éducation. Ainsi, une femme de haut statut peut autant ressentir la domination masculine qu'une femme n'ayant pas d'emploi sans qu'elle ne partage les oppressions sociales engendrées par la pauvreté¹⁹⁹. Ces précisions théoriques nous permettent de parler des femmes, des hommes, des blancs, des noirs, des plus pauvres et des plus riches comme des collectivités sociales (dans les termes de Young) desquelles peuvent émerger certaines catégories de personnes en fonction de leurs conditionsérielles, ce que nous nommerons « groupe social ».

Cela dit, le statut social d'un groupe influence les représentations mentales qu'il suscite. Les effets de personnalisation et de dépersonnalisation que nous attribuons à chaque groupe ne sont pas perçus de la même manière dépendamment de leur position hiérarchique. Il convient d'explorer cette dynamique en reprenant l'analyse de Fabio Lorenzi-Cioldi. L'auteur défend la thèse selon laquelle plus un groupe se hisse vers le sommet, plus les membres apparaissent comme des individus complexes et libres de toute appartenance à un groupe spécifique. À l'opposé, un faible pouvoir social fait disparaître les particularités individuelles des membres d'un groupe. Ils semblent partager exactement les mêmes attributs. Ils apparaissent comme des êtres génériques.

¹⁹⁷ *Idem.*, p.33.

¹⁹⁸ *Idem.*, p.22-23.

¹⁹⁹ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.150.

Trois principaux modèles cognitifs englobent ces représentations : les entités, les prototypes et les exemplaires. D'abord, les entités forment des groupes où l'individualité disparaît au profit de caractéristiques communes. Les entités s'associent fortement à leur groupe d'appartenance et entrent beaucoup plus dans le mouvement de dépersonnalisation que de personnalisation. La représentation mentale la plus répandue à l'égard des groupes de faible statut social correspond à ce modèle. Cela implique qu'en voyant un groupe dominé, « les individus mobilisent les stéréotypes qui s'appliquent au groupe dans son ensemble et en font usage pour interpréter les agissements de chacun de ses membres »²⁰⁰. De plus, ces généralisations relatives aux comportements des dominés sont souvent négatives. Pour des raisons de sécurité personnelle et pour les avantages sociaux qui en découlent, les dominés ont tendance à feindre la bonne entente avec les dominants²⁰¹. Bien que cette performance publique soit souvent bien jouée, les dominants arrivent tout de même à déceler certains artifices ou remarquent chez leurs subalternes un changement de comportement dès qu'un supérieur s'absente. James C. Scott soutient à cet effet que plus la domination est accentuée, plus la simulation sera forte et plus les groupes dominants cultivent « l'idée commune [...] selon laquelle les subordonnés sont par nature dissimulateurs, menteurs et tricheurs »²⁰². En somme, plus un groupe est socialement défavorisé, plus les membres projeteront une image stéréotypée et négative. La chanson *Les pauvres* de Plumes Latraverse exprime sur un ton humoristique et satirique les stéréotypes courants relatifs aux plus démunis (« les pauvres sont malades tout le temps », « les pauvres ont du vieux linge sale », « les pauvres ont toujours un chien », etc.). Les prototypes subissent à un moindre degré le même sort. L'étudiante ou l'étudiant interviewé.e par les médias lors d'une manifestation répond au modèle du prototype en reflétant l'ensemble du groupe présent sur les lieux tout en conservant une certaine unicité. Ces groupes de forte « entitativité », c'est-à-dire où les membres sont considérés comme des entités, forment ensemble ce que Fabio Lorenzi-Cioldi nomme des « agrégats ».

²⁰⁰ *Idem.*, p.93.

²⁰¹ James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance : Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, p.12.

²⁰² *Idem.*, p.18.

Si l'entité est « l'arbre perdu dans la forêt » (forte dépersonnalisation), le prototype est « l'arbre à la lisière de la forêt » (dépersonnalisation plus importante que la personnalisation), l'exemplaire est quant à lui « l'arbre qui cache la forêt »²⁰³. Un groupe d'exemplaires « demeure fort hétérogène, morcelé et, de surcroît, aucun de ses membres ne peut revendiquer de l'incarner mieux que les autres »²⁰⁴. La personnalité et les caractéristiques propres à chaque exemplaire font oublier qu'ils sont intégrés à un groupe social. Les exemplaires forment, selon cette logique, non pas des « agrégats », mais des « collections ». Ce modèle correspond à la représentation mentale la plus commune des groupes dominants. De manière générale, on prend plus de soin à décrypter leurs caractéristiques individuelles. Cette impression de déracinement social laisse croire qu'ils appartiennent à des catégories « volatiles, [alors que] les entités et les prototypes se prêtent bien davantage que les exemplaires à des attributions essentialistes »²⁰⁵. Ce commentaire de Fabio Lorenzi-Cioldi n'est pas sans rappeler les propos de Zigmunt Bauman sur, d'un côté, la fluidité et la mobilité propre aux élites et, de l'autre, la fixité identitaire des dominés. Aucune personne, dans une société qui prône l'individualisme et l'indépendance personnelle, ne souhaite être prise dans un groupe à forte entitativité. Il n'est pas surprenant dans ce contexte de voir des publicités de voitures afficher des slogans comme « *You're more than one thing* » et présenter des modèles au design « lisse » (*slick*) et « aérodynamique »²⁰⁶.

Les notions d'agrégat et de collection ouvrent la voie à une réflexion sur la portée de l'humour des groupes dominants et sur la facilité avec laquelle ils peuvent rire des groupes dominés tandis que ces derniers arrivent mal à s'approprier un langage humoristique ayant un impact social important. Précisons tout de même, avant d'aller plus loin, que l'humour des dominants et celui des dominés ne sont pas des registres de discours totalement distincts. Ils partagent un système de normes et de valeurs au sein d'une même société globale²⁰⁷. Cela étant, les dominants croient être les seuls à pouvoir incarner les « bonnes » valeurs et les normes « vertueuses » et ils sont convaincus que leur position sociale leur permet de

²⁰³ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.84.

²⁰⁴ *Idem.*, p.85.

²⁰⁵ *Idem.*, p.86.

²⁰⁶ Page de présentation de la Toyota Venza. En ligne. http://www.toyotacertified.com/ebrochures/09_venza.pdf. Page consultée le 1er novembre 2011.

²⁰⁷ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.144.

promouvoir les meilleurs intérêts pour l'ensemble de la société. Les groupes dominés, quant à eux, semblent toujours défendre des intérêts particuliers propres à leur identité figée (chômeuse/chômeur ; travail, étudiant.e.s ; frais de scolarité, travailleuse/travailleur du sexe ; sécurité et respect, etc.)²⁰⁸. Les valeurs des dominants deviennent les « valeurs universelles, desquelles ils se posent alors comme les meilleurs représentants. Ils se soustraient à leur qualité de groupe particulier pour s'identifier aux valeurs les plus générales de la société et justifier leur domination »²⁰⁹. L'humour des dominants, selon ce qui vient d'être discuté, représenterait des valeurs universelles, un humour qui défendrait les intérêts de toutes et tous. Ils produisent ainsi un type d'humour qui s'établit comme un standard de qualité.

De surcroît, le rire des dominants est une technique particulièrement efficace et plus subtile que la coercition physique pour confirmer le pouvoir qu'ils détiennent sur les groupes subordonnés. Selon Chris Powell, l'humour est un outil de contrôle léger (*mild control*) sanctionnant les comportements jugés déviants des groupes subordonnés²¹⁰. Ce type de domination imbriquée dans les jeux de communication cherche par tous les moyens à se maintenir puisque « *the ultimate control is, in fact, the view we hold of social reality* »²¹¹. Une femme interviewée soutient en ce sens que « ça appartient aux dominants de définir les enjeux et les modalités du débat. Alors quand tu veux recadrer le débat à partir de tes paradigmes, de ton langage : t'as l'air fou. Ça prend deux fois plus de temps te faire comprendre si tu refuses ses cadres dominants. [...] C'est épuisant »²¹². Au quotidien, le rire et l'humour des différents groupes sociaux participent activement à la renégociation incessante des normes sociales. Ils épargnent ce qui est considéré comme normal et se moquent des déviances. Or, la communication entre les groupes sociaux « *takes place on terms of the powerful. It is they who can in practice monopolize speech or silence from the*

²⁰⁸ Nous remarquons qu'un phénomène particulier s'articule de nos jours quant aux revendications identitaires. Des groupes d'hommes, par exemple, utiliseront leur identité sociale en imaginant qu'ils sont opprimés par le féminisme afin d'en faire un outil de lutte politique pour maintenir leur place dominante dans l'espace symbolique de la société. Il faudrait, pour pousser cette réflexion, voir les notions de privation relative de Ted Gurr.

²⁰⁹ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.146.

²¹⁰ Chris Powell, *op. cit.*, p.91.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² F-4.

subordinates »²¹³. Du coup, ce sont eux qui décident ce qui représente un comportement déviant ou stupide en le sanctionnant par le rire. L'humour « *can be seen as the baseline of social control, an initial defining mechanism which clarifies and differentiates for the users the « normal » from the « abnormal » or socially deviant* »²¹⁴. Les propos de Chris Powell ne sont pas sans rappeler ceux de Bergson pour qui le rire est « véritablement une espèce de brimade sociale »²¹⁵. Les dominants cherchent donc à contrôler le comportement des groupes subalternes en corrigeant les « déviations » par l'humour.

De plus, les dominants jouissent d'une situation avantageuse pour se mettre à l'abri des rires humiliants lorsqu'ils dévient eux-mêmes de leurs caractéristiques stéréotypées. Il s'agit de ce que Fabio Lorenzi-Cioldi nomme le « crédit idiosyncratique »²¹⁶. Un membre d'un groupe de haut statut peut jouer avec les normes sociales sans encourir de sanction puisque « la poursuite de l'unicité personnelle, la différenciation et la créativité y sont des pratiques courantes »²¹⁷. L'étude de la psychologie managériale des hommes et des femmes cadres montre comment le premier groupe peut jouer avec les normes alors que le second doit se conformer aux stéréotypes afin de ne pas être critiqué. L'homme peut reproduire le stéréotype masculin du cadre autoritaire et sérieux, mais il peut également adopter une attitude chaleureuse et amicale propre aux stéréotypes féminins. À l'inverse, les femmes cadres vont être blâmées si elles reproduisent un comportement trop masculin (elles sont des femmes) ou un comportement trop féminin (elles sont cadres)²¹⁸. Il s'agit du même phénomène qui rend si difficile le travail de dénonciation des comportements sexistes par les femmes. Puisque l'autorité est un stéréotype masculin, le conflit est doublement lourd à porter pour celles qui osent critiquer les comportements et les blagues sexistes. Elles doivent non seulement interrompre le moment agréable du rire, mais également sortir des stéréotypes féminins de tolérance et de douceur.

²¹³ Chris Powell, *op. cit.*, p.91.

²¹⁴ *Idem.*, p.99.

²¹⁵ Henri Bergson, *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1940, p.103.

²¹⁶ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.153.

²¹⁷ *Idem.*, p.153.

²¹⁸ *Ibid.*

L'humour propre à ce que l'historienne Natacha Henry identifie comme le « paternalisme lubrique » est un exemple pertinent d'humour difficile à nommer comme sexiste et à dénoncer puisqu'il apparaît comme normal et naturel. Les blagues qui y sont associées résonnent à tous les jours dans plusieurs milieux. Il s'agit de l'« attitude condescendante, compliment trop appuyé, critique, insinuations suspectes, gestes mimant des actes sexuels [qui] coincent sa proie par des expressions qui visent à déstabiliser »²¹⁹. Le paternalisme lubrique se distingue de l'humour qu'un homme peut faire dans les jeux de séductions. Le séducteur ouvert à la réciprocité de l'humour souhaite passer un moment agréable tandis que l'homme jouant le paternalisme lubrique « cache à peine l'insulte sexiste »²²⁰ en réduisant systématiquement les femmes à leur corps comme simple objet de désir masculin. En voici deux exemples : « Vous êtes mariée, c'est pas grave je ne suis pas jaloux », « Oh! Ce bleu électrique [sur votre robe]! Vos dessous aussi ils sont de cette couleur? »²²¹. Si les femmes ne rient pas ou s'offusquent, les hommes considèrent qu'elles n'ont pas la finesse intellectuelle pour comprendre les différents degrés de leur humour ou qu'elles sont carrément coincées, frustrées ou puritaines. Pour dénoncer ces rires, elles doivent sortir du cadre de la société humoristique où tout humour est supposé être apolitique et vide de sens. Bref, le crédit idiosyncratique permet aux dominants d'éviter la brimade sociale du rire en étant rarement associés à un comportement déviant ou brutal. Les groupes subordonnés, pour leur part, sont beaucoup plus susceptibles d'être rabaissés par le rire sans détenir la légitimité sociale d'interrompre l'humour des dominants.

Cette situation fait des groupes dominés d'excellents boucs émissaires. Il est difficile de rire des groupes dominants puisque chaque membre semble être un exemplaire, un élément détaché de toute appartenance identitaire fixe. Pour en rire, il faut souvent cibler un individu en particulier. Du côté des dominés, comme nous l'avons vu, la prépondérance des stéréotypes et l'apparente homogénéité du groupe fournissent des éléments faciles à

²¹⁹ Natacha Henry, *Les mecs lourds ou le paternalisme lubrique*, Jouve, Gender Company, 2011, p.63.

²²⁰ *Idem.*, p.65.

²²¹ *Idem.*, p.65-66.

rassembler afin de les attaquer par l'humour. Selon Fabio Lorenzi-Cioldi, les groupes dominés sont jugés selon « un principe d'économie cognitive [qui] produit des impressions cohérentes et unifiées du groupe, et inhibe la capacité à discriminer des informations plus concrètes qui particularisent ses membres »²²². Force est de constater que les blagues populaires sur les blondes, les noirs, les nains, les pauvres et les homosexuels sont beaucoup plus nombreuses que celles qui se moquent de groupes sociaux regroupant des hommes adultes, hétérosexuels, blancs, instruits et sains d'esprit, soit l'idéaltype du dominant²²³. Celui-ci occupe plutôt les scènes des galas humoristiques et participe activement à l'encadrement du rire par le marché.

En fait, la place de plus en plus importante des valeurs propres aux sociétés capitalistes comme la rationalité, l'efficacité et l'intelligence appliquée serait une source importante de l'effervescence d'un humour qui ridiculise les minorités. Selon la thèse défendue par Christie Davis, les blagues soulignant la stupidité de différents groupes ethniques ou minoritaires gagnent en popularité dans les pays occidentaux depuis l'exacerbation du capitalisme au 18^e siècle. Par exemple, les blagues anglaises sur la prétendue stupidité des Irlandais ont commencé à s'intensifier sérieusement au 18^e et 19^e siècle alors que l'Angleterre devenait une puissance industrielle mondiale²²⁴. Lorsqu'un Canadien rit de la stupidité des *Newfies*, il se convainc du même coup qu'il maîtrise les qualités nécessaires pour être un dominant à l'ère de la rationalité. Ce type d'humour, comme l'indique Simon Critchley, « ne cherche pas à changer la situation, [...]. De manière moins raffinée encore, [il] cherche souvent à confirmer le *statu quo* par le dénigrement »²²⁵. Cet humour au service de la domination cache selon Christie Davis une profonde anxiété consciente ou inconsciente devant l'« irrationalité » ou plutôt la brutalité de cette ultra rationalité qui ne peut que produire « a *joyless economy* »²²⁶. Le rire est dès lors enfermé dans ce que Weber a appelé en son temps la « cage de fer » : « *For the last stage of this cultural development it might be truly said: specialist without spirit, sensualists without heart: the nullity imagines that it has attained a*

²²² Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.93.

²²³ *Idem.*, p.148.

²²⁴ Christie Davis, « Stupidity and Rationality : Jokes from the Iron Cage », Georges E. Paton (dir.), *Humour in Society : Resistance and Control*, New York, St. Martin's Press, 1988, p.4.

²²⁵ Simon Critchley, *op. cit.*, p.19.

²²⁶ Christie Davis, *op. cit.*, p.10.

level of civilisation never before achieved »²²⁷. La façade humoristique et la liquidité de la société moderne n'ont pas, à notre avis, fait fondre les barreaux de la cage, au contraire. Devant l'absurdité du progrès à tout prix et de la prolifération des emplois monotones et fastidieux, les gens ont besoin de se rassurer sur le fait que ce modèle social est supérieur aux autres. Une manière d'y arriver serait donc, selon Christie Davis, de rire de la prétendue stupidité des minorités pour masquer celle de la culture dominante.

Un autre phénomène qui n'est pas sans rappeler l'expression machiavélienne « du pain et des jeux » récupère le rire pour pallier à notre « économie sans joie ». Dans un dossier spécial sur l'humour paru dans *Le Figaro* du 14 février 2009, la dérision apparaît comme « le front du refus de la déprime »²²⁸ dans un contexte de crise économique mondiale. Les entrepreneurs ont compris que l'instrumentalisation du rire peut aider à conserver le moral de leurs employé.e.s malgré l'aliénation engendrée par leur travail. À titre d'exemple, l'*Humour Consulting Group* est depuis 1993 une organisation spécialisée dans la thérapie humoristique de groupe pour remettre les corporations sur la voie du profit et de l'efficacité. Les objectifs de son fondateur, Serge Grudzinski, sont clairs. Leurs services « déclenchent l'adhésion aux objectifs-clés [et] maximisent la motivation de tous »²²⁹ dans n'importe quelles firmes internationales. Parmi leurs nombreux clients, notons quelques compagnies ayant eu recours à une rigolothérapie : L'Oréal, Danone, Pfizer, Mastercard et Total²³⁰. Il n'est pas surprenant que les commentaires de ces entreprises soient du type : « Le PDG et le DG riaient aux éclats. Je vous félicite, magnifique! »²³¹.

Une autre tendance managériale favorise l'« amusement encadré ». « Le jour à l'envers » (s'habiller à l'envers le dernier vendredi de chaque mois), « la journée jeans » (avoir le droit de porter des jeans une journée par semaine), « la journée du chapeau ridicule » (le nom est suffisamment évocateur) ou encore des séances de jeu collectif sont des exemples de cette « décrispation » des environnements de travail. Avec Simon Critchley, il est pertinent

²²⁷ *Idem.*, p.10.

²²⁸ Christine Bonardi, « L'humour : un kaléidoscope pour les sciences humaines? », *Le journal des psychologues*, vol. 6, no 269 (2009), p.24.

²²⁹ *Humour Consulting Group*. En ligne. <http://humour-consulting.fr>. Page consultée le 21 novembre 2011.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

d'appréhender le phénomène comme « une forme de bonheur obligatoire, et il est tentant d'y voir un signe de plus de la régulation croissante qu'imposent les intérêts des employeurs à la vie privée des employés »²³². Le philosophe américain raconte à cet effet une anecdote personnelle lors de laquelle il a vu des employé.e.s jouer au *frisbee* et au ballon dans un hôtel où il logeait. Bien que la scène donnait lieu à des rires et à une certaine bonne humeur, en allant discuter avec quelques participant.e.s pendant une pause cigarette loin du regard des patrons, il s'est rendu compte de la théâtralisation de ces amusements encadrés : « l'un d'eux ajouta qu'ils ne voulaient pas paraître ennuyeux ou rabat-joie au travail et c'est pour ça qu'ils participaient. Il conclut en disant que, de toute façon, ils n'avaient pas vraiment le choix »²³³. Pour sa part, Yves Cusset parle de ces rires abrutissants comme l'opium du peuple d'aujourd'hui au service de l'injustice. C'est le rire comme « cache-misère » : « le mensonge qui consiste à nous inviter à rire pour être moins tristes , [...] dans le souci civique d'une contribution collective à la lutte contre la morosité au nom du moral des ménages et de l'augmentation des indices de consommation »²³⁴. Des jouets, des confettis et des animateurs sont lancés dans la cage de fer. Les barreaux sont toujours là.

Malgré tout, le rire des dominants est empreint d'une double contradiction dans nos sociétés liquides. La première, tel que nous venons d'en discuter, est de vivre une anxiété croissante à l'égard de l'impératif de tout rationaliser, d'être le plus efficace possible dans un contexte où l'économie n'offre que des simulacres de joie. La deuxième réside dans le fait que les dominants cherchent toujours à mettre en évidence leur unicité et leur volatilité. Ils souhaitent projeter une image d'indépendance quant à leur groupe social et ils veulent faire valoir leurs qualités personnelles, être un individu saillant et différent. Or, en faisant référence au film *Brian* des Monty Python dans lequel le principal protagoniste est déclaré messie malgré lui, Zigmunt Bauman rigole en décrivant une scène

²³² Simon Crichtley, *op. cit.*, p.20.

²³³ *Idem.*, p.21.

²³⁴ Yves Cusset, « Pour un rire philosophe. Réflexions sur les rapports entre humour et philosophie », Jean Birnbaum (dir.), *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, 2011, p.53.

« Vous êtes tous des individus! » leur hurle-t-il. « Nous sommes tous des individus! » répondent en chœur les adeptes, comme prévu. Seule une petite voix objecte : « Pas moi... » Brian essaie un autre argument : « Vous devez être différents! » Et le chœur de confirmer frénétiquement : « Oui, nous sommes tous différents! » [...] Ce petit bijou satirique résume tout – le paradoxe, ou plutôt l'aporie, exaspérant de l'individualité²³⁵.

Les dominants, suite à un examen critique, sont donc aussi génériques que n'importe quel autre groupe social. Le meilleur exemple du paradoxe de la quête de l'individualité à tout prix se trouve probablement dans l'univers des humoristes. Alors qu'ils semblent être des individus indépendants (ils performant la plupart du temps seuls sur la scène contrairement aux troupes de théâtre), ils doivent chercher des combines qui regorgent d'originalité. Ils doivent se distinguer, être prestigieux. Pourtant, comme le remarque Lucie Joubert, la présence des humoristes masculins est logarithmique, « ils se clonent à une vitesse effarante et ils ont de plus en plus de peine à se distinguer les uns des autres »²³⁶. Rien ne ressemble plus à un humoriste du grand *Festival Juste pour rire* qu'un de ses collègues.

Malgré ces contradictions, l'humour des dominants reste le plus bruyant et le plus populaire. Il produit des normes sociales à leur avantage tout en se réfugiant derrière l'ambiance fluide et humoristique contemporaine. Cet abri leur permet de contrer les critiques, voire de les renverser. Les groupes subalternes, pour leur part, sont des proies faciles puisqu'ils sont perçus de prime abord comme des entités, c'est-à-dire des êtres génériques correspondant entièrement aux attributs de leur groupe social. Malgré tout, le rire et le comportement des dominants sont pris dans des contradictions, soit l'anxiété devant les désastres humains produits par leur projet de rationalisation et leur perte d'unicité individuelle à force de chercher en même temps à se démarquer. Après la domination systémique et intergroupale, il reste à discuter de la domination vécue au niveau personnel.

2.3. LA DOMINATION INDIVIDUELLE

De la domination systémique à celle entre les groupes sociaux, nous passons à un niveau d'analyse plus près des expériences subjectives, des émotions, de la psychosociologie et des

²³⁵ Zigmunt Bauman, *op. cit.*, p.25.

²³⁶ Lucie Joubert, *L'humour du sexe : Le rire des filles*, *op. cit.*, p.21.

corps. Les hiérarchies à l'intérieur des différents groupes sociaux et l'exposition individuelle à l'oppression sociale nécessitent une analyse de la domination vécue sur le plan personnel. En tissant des liens avec les phénomènes du rire et de l'humour, la réflexion s'étalera en deux temps. En premier lieu, il sera question de la relation entre le chef (ou l'État, la Raison, le « Un ») et les individus sous son emprise. Rire « avec » le chef suppose une attitude de soumission. En deuxième lieu, nous verrons comment les mécanismes actuels d'inscription subjective de l'expérience de la domination engendrent un sentiment de responsabilisation à l'égard du statut social et provoquent la honte. Comme mentionné précédemment, la honte est l'inverse du rire du fait qu'elle se manifeste comme un repli sur soi, une implosion du corps.

Tout d'abord, la relation au chef peut être empreinte d'« amour » (soumission volontaire²³⁷) ou de résistance. Dans les deux cas, un rapport asymétrique de domination est vécu. Le chef, même s'il prétend aimer chaque personne sous son pouvoir, est la figure première de la haine et de l'égoïsme. En fait, selon les propos tranchés de Jacqueline Barus-Michel, le chef le plus respecté ou le mieux intentionné prétendant œuvrer pour l'amour universel méprise les individus, « il les anéantit en lui-même, il ne les veut que pour s'y réfléchir, pour en gonfler son narcissisme »²³⁸. L'organisation sociale autour d'un chef ou, pour reprendre l'image de Michel Maffesoli, d'un « conquérant d'âmes »²³⁹, s'articule selon un désir d'unité qui exclut explicitement ou implicitement les gens hors du cadre qu'il impose. Jacqueline Barus-Michel oppose ainsi l'unité autour du chef à la solidarité qu'elle définit comme « cette aptitude humaine à construire des rapports sociaux, à en inventer les formes, à leur donner des principes et des fins, au nom d'un mieux vivre ensemble et d'un meilleur être des individus »²⁴⁰. Le chef vient désolidariser les rapports interpersonnels en les unifiant autour de sa personne.

²³⁷ Selon James C. Scott, les fidèles et peut-être surtout les personnes converties aux grandes religions monothéistes répondraient à ce modèle de soumission volontaire. Elles font le choix d'être au service de Dieu en se positionnant de plein gré en tant que dominées devant les prescriptions divines.

²³⁸ Jacqueline Barus-Michel, « Lien de sentiment et amour du chef », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.248.

²³⁹ Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique*, Paris, Grasset, 1992, p.39.

²⁴⁰ Jacqueline Barus-Michel, *op. cit.*, p.252.

Pour l'analyse qui suit, il est nécessaire d'élargir, voire d'assouplir, la notion de chef pour la lier à celle de dominant. C'est-à-dire que le « chef » de bureau, de famille, de bande est également celui qui arrive le plus facilement à imposer des valeurs et des normes dans son environnement. Cela dit, même les personnes les plus sensibles et les plus critiques à l'égard des chefferies n'arrivent pas à s'exclure de l'organisation sociale contemporaine dans laquelle les hiérarchies sont présentes dans tous les milieux, sauf exception. Tout le monde se retrouve à un moment ou à un autre pris dans la position du chef ou du subordonné. Par exemple, le serveur d'un restaurant ayant des sensibilités antiautoritaires est tout de même le dominant devant les plongeurs, mais il est dominé par le ou la gérante ainsi que par le « chef » cuisinier. À l'intérieur du groupe des serveuses et des serveurs, il peut y avoir des relations de pouvoir similaires selon le genre, l'ancienneté ou le niveau d'éducation.

Pour nommer ces espaces de rencontres entre dominants et dominés, nous reprenons l'expression de texte public telle que définie par James C. Scott. En ces lieux,

les subordonnés feignent déférence et consentement, tout en essayant de discerner l'humeur et les intentions du détenteur d'un pouvoir potentiellement menaçant. [...] Le détenteur du pouvoir, de son côté, affiche commandement et maîtrise, mais tâche en même temps de percer le masque du subordonné et de déchiffrer ses véritables intentions²⁴¹.

Au quotidien, « on s'exprime souvent de cette manière un peu schizophrène, comme si notre moi tactique contrôlait notre moi émotionnel, ce dernier menaçant toujours de gâcher le spectacle »²⁴². Dès qu'un rapport de domination affecte une relation interpersonnelle, elle prendra la forme d'une « performance publique »²⁴³, que ce soit entre l'Intouchable et le Brahman, l'esclave et le maître, l'élève et le professeur, le policier et la personne démunie, etc. Plus ce rapport est asymétrique, plus la scène sera théâtralisée et plus elle peut devenir douloureuse pour le subordonné. S'ensuit un refoulement de la haine des dominés à l'égard des dominants puisque ces premiers accordent « une place au moins aussi importante dans leur expérience de la domination aux brimades faites à leur dignité [...] qu'à des préoccupations plus directement liées au travail en soi ou au salaire »²⁴⁴. Le tort est vécu non

²⁴¹ James C. Scott, *op. cit.*, p.18.

²⁴² *Idem.*, p.43.

²⁴³ *Idem.*, p.16.

²⁴⁴ *Idem.*, p.37.

seulement d'un point de vue matériel, mais aussi, et peut-être surtout, sur le plan émotionnel. Dans cette situation les manières de rire ou de faire de l'humour ne peuvent qu'être affectées.

Le texte public est la scène idéale pour observer les rires forcés des dominés. En tant qu'acte de séduction pour maintenir la subordination des personnes de faible statut social, les dominants doivent en faire un usage stratégique. En faisant de l'humour, le dominant arrive à se maintenir dans une position hors d'atteinte en faisant « preuve d'indépendance, et non de conformité, dans leurs opinions »²⁴⁵. De plus, l'humour du chef a plus de chance d'être efficace dans le texte public puisqu'« au vu de la désirabilité de la place qu'ils occupent dans la hiérarchie sociale, les dominants font l'objet de davantage d'intérêt et de considération que les dominés »²⁴⁶. Tous les ingrédients sont réunis pour que l'humour (raffiné, vulgaire, insolant, sans finesse ou lourd) des dominants soit percutant puisque la représentation mentale qu'ils suscitent rend leur position enviable.

À l'inverse, le comportement des dominés sera souvent régi par une tactique visant à gagner le respect ou l'attention du dominant. Rire d'une blague peut ainsi devenir un geste de soumission. Afin d'entrer dans les bonnes grâces d'un dirigeant, une personne subordonnée peut forcer un rire stratégique et même accepter de rire d'elle-même alors qu'elle ne trouve pas la situation particulièrement drôle. En faisant référence à une étude portant sur les interactions entre les différents groupes sociaux, Fabio Lorenzi-Cioldi soutient « que la personne au faible pouvoir rit davantage que la personne qui détient le pouvoir. Ce phénomène [est] comme la tentative du subordonné d'établir ou de resserrer des liens avec le dominant et tempérer ainsi son sentiment de faiblesse et de vulnérabilité »²⁴⁷. Cette simulation est forte de sens alors que l'humour et le rire, comme nous l'avons vu, supposent des accords intersubjectifs et une forte affectivité partagée. Plus la domination est forte et violente, plus ce type de rire se mélange à une atteinte à la dignité du dominé. Surtout si l'humour du dominant est condescendant ou s'il ne fait que réaffirmer l'ordre social, s'il n'est pas porteur de *dissensus communis*.

²⁴⁵ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.164.

²⁴⁶ *Idem.*, p.161.

²⁴⁷ *Idem.*, p.165.

La réponse du dominé à l'humour de ses supérieurs peut également s'exprimer par un simple sourire approbateur. Il manifeste alors une soumission non-verbale et silencieuse. Bien que sublime lorsqu'il est senti, le sourire simulé prend une tout autre signification. En 1977, le sociologue Erving Goffman a réalisé une étude sur l'image des femmes dans les publicités. Le sourire bienveillant qu'on leur demande souvent d'afficher serait, selon ses conclusions, « l'offrande d'un inférieur à un supérieur, [un] adoucisseur rituel [...] signalant qu'aucune hostilité [...] n'est à craindre, que la signification des actes d'autrui a été comprise et acceptée »²⁴⁸. Fabio Lorenzi-Cioldi soutient dans le même ordre d'idée que l'action de sourire se rapproche plus de la stéréotypie féminine que masculine. La photo d'un visage souriant ne provoque pas les mêmes impressions selon les genres. La femme au sourire évoque la gentillesse et la tendresse tandis que l'homme paraît naïf ou satisfait. La femme au visage neutre semble dure, triste et sévère alors que l'homme inspirera le sérieux, la détermination et l'intelligence. La représentation mentale des femmes semble ainsi « ancrée dans des manifestations non-verbale qui, comme le sourire, sont d'autant plus appréciées qu'elles signalent un rôle d'assujettissement à la domination masculine »²⁴⁹. Au lieu d'être l'expression d'un sentiment profond de joie ou de complicité, le sourire simulé du dominé devant le dominant renvoie à des états émotifs de passivité, de soumission et de docilité. La domination individuelle touche ainsi les gens dans leur environnement quotidien et affecte l'expression du corps et la communication interpersonnelle. Ce phénomène participe à l'essentialisation des dominés et reconfirme la légitimité du statut social des dominants.

Si la domination individuelle touche les gens jusque dans leur intégralité physique, elle s'appuie également sur des mécanismes d'inscription subjective qui provoquent non pas le rire, mais son contraire, la honte. Le sociologue Danilo Martuccelli soutient la thèse selon laquelle les dynamiques de la domination provoquent l'assujettissement. C'est-à-dire que la personne dominée tend à se définir elle-même selon les modèles identitaires qui lui sont imposés par l'ordre social, elle intériorise cette prescription réglée par le sens commun. Par exemple, l'association cognitive du sourire angélique aux femmes peut les assujettir si elles finissent par adopter la passivité et la docilité comme qualités prépondérantes. À

²⁴⁸ *Idem.*, p.167.

²⁴⁹ *Ibid.*

l'assujettissement s'ajoute dorénavant un deuxième mécanisme d'inscription subjective de la domination : la responsabilisation. En plus de vivre des atteintes quotidiennes à leur dignité, les dominés intériorisent le sentiment d'être les seuls responsables de leur condition sociale. Il s'agit d'une rupture à l'égard de la rationalité libérale classique où le législateur distinguait « ce qui revenait en propre à la responsabilité individuelle et ce qui en appelait à une nécessaire socialisation des risques face aux aléas de la vie »²⁵⁰. Aujourd'hui, à la passivité de l'assujettissement s'ajoute la croyance selon laquelle la situation d'échec ou d'exclusion des dominés est une faute personnelle. Le dominé n'est plus responsable seulement de ce qu'il fait, mais également de « *tout ce qui lui arrive* »²⁵¹.

Cette inscription subjective correspond aux prédicats de la société liquide. Le sentiment de responsabilité est alimenté de l'image de l'individu « capable de s'« adapter » à toutes les situations ou imprévus »²⁵² incarnée par la fluidité des dominants. De plus, l'espace lisse propre aux sociétés contemporaines donne l'impression d'une grande perméabilité des frontières d'un statut social à l'autre. En se présentant comme souples et ouvertes, les hiérarchies en sont d'autant plus stables et « légitimes » puisque l'individu qui se « responsabilise », peu importe sa situation sociale, aurait accès aux postes de pouvoir. Fabio Lorenzi-Cioldi soutient en ce sens qu'

il est dans l'intérêt des dominants, soucieux de protéger leurs privilèges, d'affermir les croyances dans la mobilité individuelle pour tous. [Ils] contribuent à faire apparaître la structure sociale comme un ensemble fluide où les mouvements ascendants et descendants sont possibles, l'ascension apparaissant comme le résultat du travail, de l'épargne, du mérite, bref comme la récompense de la vertu. [...] Les croyances en la mobilité individuelle produisent aussi deux effets bien documentés : elles tempèrent le sentiment de discrimination endurée, et ruine la motivation à s'engager dans une action de protestation collective²⁵³.

Le *self-made man* et les cas exceptionnels où une personne originaire d'un milieu défavorisé a pu avoir accès à un statut social prestigieux sont érigés comme des modèles et une « preuve » de la grande mobilité individuelle.

²⁵⁰ Danilo Martuccelli, *op. cit.*, p.479.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ Fabio Lorenzi-Cioldi, *op. cit.*, p.193.

La responsabilisation et l'illusion d'une grande mobilité individuelle ont pour effet concret de « naturaliser l'inégalité sociale et font apparaître les différences de statut comme justes, inéluctables et mérités »²⁵⁴. L'individu ainsi déraciné des pressions et des contraintes sociales assimile l'idée selon laquelle il récolte ce qu'il sème. La pauvreté, l'exclusion, l'isolement et même les problèmes de santé physique ou mentale apparaissent comme une conséquence directe du manque de responsabilité individuelle. La honte devient alors un sentiment profond et durable et s'oppose au grand sourire intérieur de satisfaction qui habite la plupart des dominants. L'effet de responsabilisation est, en effet, l'un des facteurs les plus importants dans l'apparition de la honte. En la distinguant d'une émotion voisine, Gilberte Montigny remarque que

dans la culpabilité, la personne a le sentiment d'avoir échoué dans ce qu'elle a entrepris tandis que dans la honte, la personne a le sentiment d'être un échec. La personne qui se sent honteuse croit qu'il y a quelque chose de fondamentalement déficient chez elle tandis que la personne qui se sent coupable croit qu'elle a fait quelque chose qui doit être corrigé²⁵⁵.

Nous pourrions ajouter également qu'il est possible d'être fier du sentiment de culpabilité dans le sens où c'est la preuve d'une volonté de réparer un tort dont nous sommes coupables. Dans le cas de la honte, il est impossible de vouloir l'exposer²⁵⁶. Accompagnée de douleur, elle provoque plutôt le repli sur soi et l'inhibition, que l'on pense au silence « des chômeurs qui dissimulent leur état, aux soldats qui reviennent de la guerre, aux femmes battues ou violées, aux enfants qui voient leurs parents humiliés... il faut des circonstances bien particulières pour enfin oser dire, oser se raconter »²⁵⁷.

L'émotion de la honte est provoquée par le sentiment d'être incomplet, sale, faible et engendre la croyance selon laquelle l'on mérite d'être critiqué, abandonné et de ne susciter aucun intérêt de la part des autres²⁵⁸. Vincent De Gaulejac soutient dans le même ordre d'idées que « lorsqu'on est habité par la honte, on se sent inutile, incompris, dévalorisé et

²⁵⁴ *Idem.*, p.199.

²⁵⁵ Gilberte Montigny, *La honte dans la famille dysfonctionnelle*, Montréal, Les Éditions Le Passage, 2004, p.45.

²⁵⁶ Vessela Misheva, *Shame and Guilt*, Upsal, Uppsalla University, 2000, p.54.

²⁵⁷ Vincent De Gaulejac, *Les sources de la honte*, Paris, Desclée De Brower, 1996, p.18-19.

²⁵⁸ Gilberte Montigny, *op. cit.*, p.52.

seul. On cherche à la dissimuler à tout prix. On est peu enclin à raconter son expérience. On pense que cela ne sert à rien, que sa propre existence est vide et sans intérêt »²⁵⁹. La stigmatisation des personnes appartenant à des groupes sociaux défavorisés alimente également la honte. Le pouvoir, selon Vincent De Gaulejac, hiérarchise, il « confère de la valeur aux choses et aux gens, et à l'inverse, dévalorise, invalide, exclut. [...] L'humiliation est toujours renforcée par l'autorité. Mais il ne s'agit pas là de culpabilité, de transgression, d'obéissance. Il s'agit d'infériorité, de dévalorisation, de déchéance »²⁶⁰. L'inscription subjective de responsabilisation est donc le moyen le plus efficace pour provoquer ce qui est reconnu comme étant « *the most intensely painful of all feelings* »²⁶¹.

À cette étape du raisonnement, revenons à la comparaison de la honte et du rire. Les deux phénomènes produisent des effets observables sur notre corps : crispations musculaires, grimaces et une certaine perte de contrôle sur nos mouvements et sur nos actions. Le rire, comme nous l'avons vu, est un phénomène physiologique et émotif global, il est senti, vécu et agi. L'expérience de la honte produit « *a global statement by the self in relation to the self* » as being inadequate, unworthy, such that "a fusion of subject and object" occurs »²⁶². L'autre point commun central de ces phénomènes est qu'ils sont ancrés dans les normes et les valeurs de la société. La genèse de la honte « est fondamentalement sociale. [...] Elle est liée au regard des autres, au sentiment d'être différent d'autrui, d'y être abaissée dans l'opinion des autres »²⁶³. La pauvreté, par exemple, n'est pas nécessairement honteuse²⁶⁴, mais devient rapidement humiliante lorsque l'on vit dans

des conditions d'existence dégradantes sur le plan physique et moral; des normes stigmatisantes qui rejettent et méprisent les plus défavorisés; un sentiment de déchéance pour ceux qui sont « en bas de l'échelle sociale » ou sur une trajectoire descendante. Si donc la pauvreté n'est pas en soi « honteuse », elle peut facilement le devenir dans la mesure où elle conduit à être méprisé par « les gens biens »²⁶⁵.

²⁵⁹ Vincent De Gaulejac, *op. cit.*, p.19.

²⁶⁰ *Idem.*, p.82.

²⁶¹ Vessela Misheva, *op. cit.*, p.50.

²⁶² *Idem.*, p.53.

²⁶³ Gilberte Montigny, *op. cit.*, p.46.

²⁶⁴ Nous n'avons qu'à penser au vœu de pauvreté dans la tradition chrétienne, à la simplicité volontaire ou aux différents *lifestyles* de certains groupes activistes (communistes, anarchistes, écologistes, etc.).

²⁶⁵ Vincent De Gaulejac, *op. cit.* p.83.

Les situations de domination sont des catalyseurs pour provoquer la honte qui, de ce fait, doit être considérée comme un phénomène social. Elle entretient donc des liens serrés avec le rire. Seulement, le rire est souvent libérateur, bruyant, ostentatoire. Le corps explose et s'envole pour un moment. La honte est silencieuse, lovée sur elle-même, oppressante. Le corps implose et le seul soulagement serait de disparaître sous terre. Le rire donne le sentiment d'une certaine puissance, d'affirmation de soi, de valorisation de soi. La honte engendre une perte de dignité alimentée par la

colère d'être obligé de supporter des situations humiliantes auprès des patrons, des épiciers, des professeurs, des vendeurs, des policiers, c'est-à-dire de tous ceux qui occupent des positions de pouvoir; sentiment qu'il ne pourra pas s'en sortir, qu'il est impuissant, seul, incompris, que cela est profondément injuste, que pourtant c'est admis et que cela ne changera pas²⁶⁶.

Si cette colère est canalisée, mise en commun et exprimée, la honte peut, au bout du compte, être bénéfique, ce qui est rarement le cas dans nos sociétés.

En fait, les dominés sont de plus en plus condamnés à vivre cette honte sans avoir le pouvoir ni la légitimité d'éprouver une certaine haine à l'égard des dominants ou des dynamiques sociales. Selon Andrzej Leder, le sens commun des sociétés contemporaines réprime inlassablement tout discours de haine explicite²⁶⁷, humoristique ou pas. Non pas que l'idéal serait d'encourager l'exacerbation des discours haineux, mais bien de briser la rhétorique pacificatrice des dominants qui étouffe toutes critiques offensives à leur égard en prétendant agir au nom de l'amour et de l'égalité. En fait, même si la haine n'a plus sa place dans le discours dominant, « son influence ne disparaît pas »²⁶⁸, même que le discours qui combat avec zèle tout discours hargneux au nom d'une indignation sacrée « se transforme lui-même en haine, mais cette fois-ci « légitime » »²⁶⁹. Nous serions donc au cœur d'une époque où la violence et la haine des dominés sont contenues dans un simulacre de paix alors qu'elles habitent tout « l'esprit du capitalisme et de la démocratie »²⁷⁰ en se matérialisant, entre autres, par une rivalité et une compétitivité forcenées. Les dominants diront qu'elle doit être

²⁶⁶ Vincent De Gaulejac, *op. cit.*, p.86.

²⁶⁷ Andrzej Leder, « La haine comme force formatrice dans le champ symbolique », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.164.

²⁶⁸ *Idem.*, p.169.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ Eugène Enriquez, « Visage de la haine, haine sans visage », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.133.

annihilée tandis qu'ils en feront un usage quotidien en reproduisant un ordre social fondé sur la souffrance et l'exclusion. Ce contexte social favorise, selon Alain Brossat, l'apolitisme puisque « l'irruption de la politique en tant qu'exercice de la liberté et création de valeurs »²⁷¹ entraîne souvent une certaine violence « au sens où elle survient comme perturbation ou déchirure du monde administré »²⁷². Les dominants perpétuent « un chantage moral [qui] mène vers une haine qui se déclare légitime et dépourvue de toute volonté de domination »²⁷³. Les dominés, sous la menace de sanctions sociales, sont pris dans un mode de résistance défensif et le potentiel d'un humour plus offensif ou corrosif est systématiquement dénigré dans le texte public.

Pourtant, l'humour est un registre de langage propice pour faire circuler la haine des dominants sur un mode subreptice. Une femme interviewée soutient en ce sens que

sous le couvert de l'humour on devient inattaquable quand on est déjà dans une situation de dominant. Dans ces cas-là, jamais on ne va condamner l'humour. Mais personnellement, j'ai vécu des situations où l'humour m'a poussé à être rejetée ou condamnée. J'ai été condamnée parce que mes propos étaient trop acerbes, trop critiques. Il y a eu des réactions violentes à mon égard. La déconstruction n'était pas acceptée. Les blagues qui créent des liens sont bien prises, mais celles qui déconstruisent nos propres comportements sont rejetées. C'est un risque que prennent les féministes quand elles utilisent l'humour. [...] Dès que j'utilise l'humour pour déconstruire le comportement de mes propres ami.e.s, je m'expose à une exclusion possible²⁷⁴.

La prise de risque individuelle d'un humour subversif ou violent à l'égard des dominants est immédiatement identifiée et délégitimée dans le texte public. À l'inverse, l'inimitié humoristique des dominants est bien à l'abri derrière la façade purement ludique et inoffensive du rire. Ce voile est efficace au point où les dominants eux-mêmes, pris dans la logique de la société humoristique, n'arrivent pas à identifier l'hostilité de leur humour.

Dans ces conditions, l'humour et le rire subversifs sont mis au rancart. Ils perdent leur potentiel corrosif en étant pacifiés par le sens commun. Les blagues qui ridiculisent les personnes de faible statut social sont plus fréquentes et passent beaucoup mieux, ce qui

²⁷¹ Alain Brossat, *op. cit.*, p.13.

²⁷² *Idem.*, p.31.

²⁷³ Andrzej Leder, *op. cit.*, p.168.

²⁷⁴ F-3.

n'aide en rien à conjurer la honte. Même qu'en ayant intériorisé un sentiment de responsabilité devant leur situation, elles peuvent glisser dans une obsession pour l'auto-dérision qui n'est plus porteuse de changement, mais d'acceptation. Le risque encouru est majeur et nous ramène près de la société humoristique telle que pensée par Gilles Lipovetsky. Si les dominants et les dominés rient qu'en réaffirmant sans cesse le *sensus communis* et en étouffant la portée politique du *dissensus communis*, l'humour n'a plus de fonction sociale mise à part celle de renforcer les identités imposées par le sens commun. Ce n'est plus un outil d'émancipation, mais bien une pratique policière. L'humour policier serait donc, en s'inspirant des propos de Jacques Rancière, une manière de distribuer et de protéger les places et les fonctions dans les hiérarchies sociales, de figer les identités, de cloisonner le monde dans un ordre établi par les dominants et de réprimer celles et ceux qui risquent une transgression. Le rire devient dès lors non plus une sorte de refus, mais bien un phénomène conforme aux normes et aux règles du discours dominant. Il s'accommode de la répétition mortifère des grands schémas de la domination.

CHAPITRE 3

L'HUMOUR ANARCHISANT: QUI RIRA LE DERNIER?

Si l'humour policier assigne des places et des identités socialement hiérarchisées, il existe une autre manière de rire qui, cette fois, vient brouiller les cartes et semer le désordre. L'humour anarchisant s'amorce par un refus de l'ordre politique tel qu'imposé et du désir de redistribuer les places, de désenchaîner les identités et de déclassifier les collectivités sociales. Nous l'associons de ce fait à l'émancipation. Dans ce chapitre, nous voulons explorer le potentiel subversif souvent associé à l'humour et au rire. Ce parcours théorique nous permettra ainsi d'élargir les définitions de ces deux phénomènes et, du même coup, de découvrir qu'ils peuvent avoir des effets politiques bien différents de l'humour policier. En faisant écho aux définitions proposées au premier chapitre (Christine Bonardi, Simon Critchley, Éric Blondel), nous revenons donc à un rire qui, comme le veut Jean Birnbaum,

interrompt le cours ordinaire des choses et introduit dans notre quotidien de la surprise, de l'ouverture, de la rencontre. Mieux : [il] dessine les contours d'une communauté. Le rire vient alors saluer la reconquête d'une reconnaissance mutuelle, d'un partage possible, d'une transmission à venir. Bref, il émancipe²⁷⁵.

En d'autres mots, l'humour anarchisant interrompt momentanément la domination. Il permet un nouveau partage entre les gens et esquisse les pourtours des communautés politiques sans pour autant en fixer des limites claires et intransgressibles. Tout au long du chapitre, nous croiserons donc l'analyse de l'humour anarchisant à celle de l'émancipation et de la communauté politique.

Cette exploration théorique se fera en cinq temps. D'abord, nous proposerons une définition non exhaustive de l'émancipation et du politique selon Jacques Rancière puisqu'il s'agit du point de départ de toute notre réflexion sur l'humour policier et sur l'humour anarchisant. Ensuite, nous analyserons l'humour anarchisant selon les quatre conditions de l'émancipation telles que pensées par Georges Navet. La première consiste à refuser un état de fait. La seconde est de ne pas chercher à réaliser une nature humaine, mais de laisser les mouvements

²⁷⁵ Jean Birnbaum, « Une secousse subversive », Jean Birnbaum (dir.) *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, 2011, p.10.

de l'émancipation créer des virtualités humaines. La troisième revient à transformer fondamentalement les relations sociales. La dernière veut que le temps de l'émancipation est sans doute le seul temps vraiment humain. Pour discuter de ces propositions, nous nous inspirerons principalement des concepts de violence et de brutalité d'Alain Brossat, de communauté politique de Jean-Luc Nancy ainsi que de machine de guerre et du jeu de Gilles Deleuze. Tout l'argumentaire sera aussi appuyé par des exemples et des pratiques propres à l'humour féministe. Ce type d'humour est particulièrement pertinent pour illustrer la subversion de l'humour anarchisant.

Avant tout, nous considérons qu'il est important de préciser que nous aborderons le thème de l'émancipation avec la plus grande ouverture possible. Comme le veut Bergson, l'humour et le rire doivent être traités avec le même respect que l'on doit à la vie²⁷⁶. Le concept d'émancipation requiert aussi ce type de mise en garde. Discuter de cette idée dans le cadre académique ajoute au problème pour deux raisons. D'abord, l'émancipation ne se laissera jamais définir une fois pour toutes, elle est à penser et à repenser. Les prescriptions et les lignes directrices figées ne peuvent en rendre compte. Les axiomes de l'émancipation seront toujours, par les mouvements mêmes que le concept suppose, trafiqués ou modifiés par des propositions, des gestes, des actions, des mots, des émotions, des réflexions, des irruptions, des interruptions, des attaques, des monstrations, des replis, des destructions, des constructions, des larmes et des rires. Ensuite, la posture académique présume le plus souvent une inégalité pédagogique voulant qu'une personne explique et qu'une autre reçoive l'information pour entrer dans une sorte de discussion entre un maître et un élève. L'exercice aboutit dans une réconciliation unificatrice autour d'une compréhension commune d'un enjeu dont les paramètres sont fixés par le dominant²⁷⁷. Avant de chercher à expliquer ce qu'est ou devrait être l'émancipation, l'objectif est d'abord de partager une manière de vivre ces mouvements, de mettre en commun ces élans vitaux auxquels d'autres pourrions ajouter ou soustraire des éléments.

²⁷⁶ Henri Bergson, *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1940, p.2.

²⁷⁷ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, p.162.

3.1. L'ÉMANCIPATION

Manus capio, manucaptae, mancipia : prendre avec la main, s'emparer, prendre le pouvoir, devenir propriétaire, dominer²⁷⁸. Cela implique que des gens soient saisis par leurs mains, les plus vulnérables en premier. *Proletarii* : les laissés pour compte, les sans titre, les sans religions, « ceux qui se reproduisent, ceux qui simplement vivent et se reproduisent sans posséder ni transmettre un nom, sans être comptés comme partie dans la constitution symbolique de la cité »²⁷⁹. L'émancipation débute par le désir de se défaire des mains de la domination, de lui échapper dans des mouvements de révolte. C'est tendre tout son corps vers la possibilité de s'autonomiser individuellement et collectivement, vers plus de liberté et d'égalité. Il ne s'agit pas de chercher à s'emparer des autres, mais à s'emparer les uns les autres par le partage (mouvement de division du « Un » par la mise en commun) et par un sentiment de responsabilité mutuelle. L'émancipation s'oppose à la police qui assigne les places et œuvre à la naturalisation de l'ordre social.

Nous retrouvons donc d'un côté les forces de la domination policière et, de l'autre, les flux de l'émancipation. Selon le vocabulaire de Jacques Rancière, leur rencontre conflictuelle se situe dans *le* politique. La politique est plutôt associée au principe d'égalité qu'il nomme aussi « processus d'émancipation » ou « démocratie ». Il s'agit du moment où les sans titre occupent l'espace public afin de vérifier et de mettre en acte cette égalité. Ce qui est politique est donc le surgissement d'un conflit entre une force qui fait un tort au présupposé égalitaire de la démocratie (processus de police) et une autre qui a pour principal souci de vérifier cette égalité et de la mettre en acte (processus d'émancipation). En ce sens, les mouvements de l'émancipation n'évitent pas les conflits politiques puisqu'ils interrompent l'ordre policier. Cette réflexion préliminaire sur la mise en acte de l'égalité ouvre la porte aux quatre grands axes pensés par George Navet pour conceptualiser l'émancipation.

²⁷⁸ Georges Navet, « Introduction », Georges Navet (dir.) *L'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.7.

²⁷⁹ Jacques Rancière, *op. cit.*, p.118.

3.2. NON!

La première condition de l'émancipation, selon Georges Navet, est d'«échapper à la répétition sur place du même»²⁸⁰. Tout débute par le refus d'un état de fait. Nous retrouvons ici l'ensemble des rires subversifs contre les schèmes de la domination. En fait, la situation défendue par les puissants se révèle stricte contingence et outil de domination au moment où les mouvements et les rires de l'émancipation libèrent des formes de vie qui semblent avoir toujours été là, mais étouffées dans le sens commun²⁸¹. Sur la chronologie linéaire du temps, l'émancipation discontinue l'histoire, elle rend caduque la croyance en l'évolution d'un supposé contrat social en montrant que la vie déborde encore et toujours de l'ordre réglé par les dominants. Ces refus, ces « NON! », devant l'administration du monde sont une forme de violence dans le sens où ils perturbent et interrompent un état de fait²⁸². Les négations humoristiques prennent ici leur valeur politique au sens de Jacques Rancière en provoquant un conflit entre la police et l'émancipation. Elles révèlent du même coup « l'affinité secrète, inavouable, »²⁸³ entre la violence et la politique. Ces rires, à la manière de quelques secousses vivifiantes, interrompent parfois violemment les rengaines de l'humour policier et de ce que Yves Cusset nomme l'« abrutissement rigolard »²⁸⁴.

Pourtant, la violence propre à un humour politique de l'émancipation n'est pas une forme de brutalité. La première notion renvoie à un « désordre exemplaire qui dénonce l'inconsistance fantasmagorique du chaos géré et institué [...] tant qu'elle est portée par des flux libertaires et égalitaires »²⁸⁵. La seconde est une forme de « brutalité policière »²⁸⁶ ou, plutôt, la brutalité répondant à l'ordre de l'État qui est « dans son principe même, fondé sur des automatismes davantage que sur des engagements »²⁸⁷ réfléchis ou profondément sentis. De cette manière, dénigrer ou opprimer les effusions de violence politique portée par les flux de l'émancipation

²⁸⁰ Georges Navet, *op. cit.*, p.8.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² Alain Brossat, *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006, p.31.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ Yves Cusset, « Pour un rire philosophe. Réflexions sur les rapports entre humour et philosophie », Jean Birnbaum (dir.), *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, 2011, p.54.

²⁸⁵ Alain Brossat, *op. cit.*, p.31-32.

²⁸⁶ *Idem.*, p.32.

²⁸⁷ *Idem.*, p.37.

au nom d'un discours pacifiant peut devenir un geste de brutalité. En fait, il est du ressort des dominants de désarmer et de dépouiller les subalternes en prétextant œuvrer pour le bien commun. Relativement à ces phénomènes de « pacification brutale » du monde, Alain Brossat évoque l'oubli progressif dans nos sociétés de l'exercice de liberté et de création de valeur de l'être-politique. Perdus dans le spectacle et le divertissement des simulacres politiques gouvernementaux – que nous pourrions ici rapprocher des propos tenus par Gilles Lipovetsky concernant la société humoristique – nous ignorons de plus en plus ce que peut être la politique de l'émancipation en tant que « domaine d'action et d'affrontement »²⁸⁸ contre la police.

L'humour féministe provoque des rires très près de ce type de violence politique qui s'oppose à la brutalité policière. Trois femmes expliquent à cet effet, en entrevues, qu'elles n'aiment pas les blagues ayant pour objectif de stigmatiser. La première ne rit pas des « blagues qui vont reporter sur un autre groupe ou une autre personne [...] le même type d'étiquetage qu'on nous fait subir. Je ne trouve pas que c'est porteur comme blague »²⁸⁹. La seconde ajoute même une critique à l'égard de certaines tendances de l'humour féministe « qui sont seulement le miroir inversé de l'humour des gars [...]. Il y a des femmes qui vont juste détruire quelqu'un ou rire de toutes ses faiblesses sous prétexte qu'il est ou qu'il est devenu un « ennemi ». Dans certains cas, elles ne font que reproduire un *patern* sans créer rien de nouveau »²⁹⁰. Une troisième femme précise qu'il est toutefois important de rire de certains « ennemis » lorsque l'oppression est flagrante. Elle évoque à titre d'exemple le souvenir d'une manifestation du 8 mars (Journée des femmes) où un groupe d'hommes maoïstes a investi la marche pour mettre leur cause politique de l'avant. Elle se souvient

qu'ils nous enterraient avec leurs slogans anti-capitalistes. Se retrouver entre nous par la suite nous a vraiment fait du bien. On a utilisé l'humour pour les tourner au ridicule et c'est un moment important pour nous libérer de cette charge d'oppression ou de colère qu'on avait. En fonction des contextes, y'a des temps pour la colère et il y a aussi des temps où ça fait tellement du bien de rire et de tourner en dérision l'oppression pour se défouler, pour passer à autre chose²⁹¹.

²⁸⁸ Alain Brossat, *op. cit.*, p.16.

²⁸⁹ F-2.

²⁹⁰ F-3.

²⁹¹ F-4.

Rire de l'ennemi lorsque celui-ci est dans un groupe dominant n'a pas la même signification que lorsqu'il fait partie d'un groupe subalterne. Par le refus de l'ordre hiérarchique que le premier type de rire suppose, il émancipe. Il cherche à vérifier l'égalité et non pas à reconduire la domination. Selon les témoignages recueillis, les féministes vont plutôt rire de comportements précis ou de normes patriarcales oppressantes. Autrement, l'humour peut permettre de narguer directement un ennemi pour ne pas se laisser abattre par ses comportements oppressants. Entrer dans les mouvements de l'émancipation nous amène donc à outrepasser les valeurs et les pratiques brutales des dominants. L'humour anarchisant ose refuser et dire non. Il souhaite autre chose que l'ordre social tel qu'il est sans se contenter de répéter le jeu de la police à l'envers.

Cette violence qui interrompt l'ordre fixé par les dominants se retrouve dans la part de *dissensus communis* (qu'il soit implicite ou explicite) de l'humour anarchisant. Celui-ci est la « contradiction entre joie et tristesse, affirmation du réel dans son refus »²⁹². Il n'est pas porteur d'une haine de l'humain, mais plutôt d'une haine de la brutalité que les dominants peuvent faire subir aux groupes dominés. Le rire provoqué par l'humour anarchisant affirme du même coup l'adhésion la plus radicale à la liberté de l'existence humaine. La violence dégagée par ces rires est portée par tout un amour à l'égard de la vie puisqu'il s'efforce constamment à faire tomber les clôtures qui l'encadrent et de libérer des élans vitaux malgré les machineries de la domination. En ce sens, cette pratique rejoint le rire propre au comique de Bergson : il opère une brimade sociale à l'égard du mécanique (compris ici comme les schèmes de la domination ou la répétition sur place du même) plaqué sur le vivant (les élans de l'émancipation). Il génère une violence politique émancipatrice devant la brutalité.

Pour reprendre le concept de James James C. Scott, l'origine des rires anarchisants se trouve le plus souvent dans le « texte caché » des dominés. C'est en cet endroit que l'on peut élaborer un discours humoristique dissident et éventuellement le porter dans le texte public afin de perturber l'ordre social orchestré par les dominants. Que ce soit par le déguisement ou l'anonymat, l'humour anarchisant « se déroule aux yeux de tous. [...] Les rumeurs, ragots, légendes locales, plaisanteries, rituels, codes et autres euphémismes – soit une grande partie

²⁹² Éric Blondel, *Le risible et le dérisoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p.100.

de la culture particulière des groupes dominés – rentrent dans ce schéma »²⁹³. Par exemple, les lieux de rencontre en non-mixité féministe²⁹⁴ permettent des rires que les femmes ne risquent pas toujours en mixité, mais qui sont essentiels si elles veulent éventuellement qu'ils débordent dans le « texte public ». En entrevue, une femme soutient que sans ces espaces sécuritaires où elles partagent une certaine affectivité par le rire, les féministes auraient beaucoup plus de difficulté à utiliser un humour subversif public²⁹⁵.

Pour l'une des militantes rencontrées, ces rassemblements permettent à « celles qui ressentent une même réalité de se mettre ensemble pour fabriquer un savoir neuf » et, à partir de cette collectivisation des expériences et des échanges, « on développe un discours politique »²⁹⁶. Cette élaboration du texte caché se fait, selon les témoignages, souvent par le partage de rires ou par un humour très libre. Cela permet ensuite de nommer les comportements sexistes avec plus d'assurance et de risquer dans le texte public des blagues féministes. Comme l'indique une des femmes rencontrées, faire de l'humour féministe en milieu mixte a un impact beaucoup plus important : « c'est dans les milieux très convenus que c'est le plus drôle de faire de l'humour, mais c'est beaucoup plus difficile, beaucoup moins accepté »²⁹⁷. Dans le texte public, l'humour féministe déstabilise vraiment les gens et il apporte une plus haute satisfaction à la personne qui ose l'exposer. Après tout, les humiliations publiques ne peuvent être vraiment « vengées » que sur la scène publique²⁹⁸. Les blagues du texte caché, malgré les difficultés rencontrées, surgissent généralement lorsque la prise de risque n'est pas trop importante. Les dangers, selon les militantes, peuvent prendre la forme de ripostes antiféministes humoristiques jouant avec les stéréotypes de la féministe « fru » ou castratrice, ce qui vient mettre fin à leur parole. Aussi, comme l'humour féministe ne correspond pas au sens commun, les militantes risquent plus que les antiféministes de faire chou blanc avec une

²⁹³ James C. Scott, *La domination et les arts de la résistance : Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p.33.

²⁹⁴ Parmi les personnes rencontrées, certaines insistent pour que cette non-mixité soit composée uniquement de femmes alors que d'autres croient qu'il est préférable de prioriser les valeurs politiques que de politiser les corps. Dans le second cas, un homme peut être féministe et participer aux discussions dans ces espaces.

²⁹⁵ F-4.

²⁹⁶ F-4.

²⁹⁷ F-3.

²⁹⁸ James C. Scott, *op. cit.*, p.231.

blague et de reconduire le stéréotype selon lequel elles n'ont pas d'humour. C'est pourquoi les personnes sensibles à ces refus de l'ordre établi doivent manifester leur solidarité et non s'allier avec les dominants qui dénoncent ces pratiques. Si ce n'est pas par le rire franc, le simple fait de laisser s'exprimer librement cet humour peut être une marque de solidarité.

Cela dit, les refus propres à l'émancipation ne s'actualisent pas uniquement contre les principaux schèmes de la domination. L'humour anarchisant peut aussi provoquer un conflit politique entre deux personnes d'une même communauté politique. Le rire devient un outil particulièrement efficace pour permettre à ces conflits d'avoir lieu sans pour autant devenir brutaux. Une militante féministe soutient que l'humour peut entraîner « tout un rapport plus complexe qui tire des flèches autant à l'extérieur qu'à l'intérieur du groupe. Ça crée des lignes de partage nouvelles. C'est le meilleur type d'humour qui existe puisque l'humour « défensif » se limite souvent à un effet thérapeutique, même quand il est bien fait »²⁹⁹. D'où l'importance de constituer des communautés politiques qui favorisent la formation et l'exposition des textes cachés humoristiques en son sein. L'interruption à l'intérieur même d'une communauté permet de revaloriser la force de division afin de ne pas sombrer dans une simple unification des subjectivités. L'émancipation suppose que l'on soit sensible à une critique de nos propres comportements. Selon cette logique, une femme interviewée souhaite que l'humour entre féministes soit une pratique plus courante. Elle insiste à la fois sur la pertinence des lignes de partage à l'intérieur du mouvement féministe et sur la nécessité d'organiser une certaine solidarité. « Si, dit-elle, on se permettait de faire plus d'humour entre les différentes tendances au lieu de compétitions théoriques très sérieuses, ça nous permettrait de mieux lutter ensemble sans non plus ignorer nos différends, qui sont tout de même importants »³⁰⁰. La communauté politique élargie du féminisme devient ainsi un exemple très pertinent pour penser des pratiques non pas unitaires ou hiérarchisées, mais solidaires devant un même refus à l'égard du patriarcat.

En somme, l'humour anarchisant, en tant que pratique de l'émancipation, commence par le refus d'un état de fait. Une part importante de la substance politique de cet humour réside dans cette volonté d'ébranler l'ordre des choses. Il révèle du même coup, comme le souligne

²⁹⁹ F-3.

³⁰⁰ F-2.

Éric Blondel, sa « fonction valorielle »³⁰¹. C'est-à-dire que celle ou celui qui rit évalue. Elle ou il porte un jugement sur une situation en s'abandonnant au rire. Elle ou il refuse la répétition incessante du même imposé par les dominants. Ces élans d'indignation prennent forme le plus souvent dans les espaces sécuritaires d'élaboration du texte caché. Ces rires associés aux communautés politiques prennent toute leur saveur lorsqu'ils peuvent aussi créer des lignes de partage entre les personnes qui les composent.

3.3. L'HUMOUR AN-*ARKHÈ*-ISANT

La deuxième condition de l'émancipation est qu'elle soit « portée par un sujet collectif qui ne lui préexiste pas, mais qui se constitue dans le mouvement qui, réciproquement, le porte »³⁰². Ici, les « mouvements » de l'émancipation deviennent cruciaux et expliquent le choix du terme « anarchisant » (qui suppose le mouvement). Ceux-ci vont contre une fixation et une hiérarchisation de l'ordre social. Ils circulent contre l'organisation actuelle de la société. Ces mouvements sont des lignes de fuite créatrice, ce qui n'a rien à voir avec la désertion des luttes sociales. Gilles Deleuze explique que « fuir, ce n'est pas du tout renoncer aux actions, rien de plus actif qu'une fuite. [...] C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau »³⁰³. Articuler des lignes de fuite revient donc à être sensibles à la redistribution des possibles dans une situation. C'est la forme même de la possibilité de redécoupage des rôles, des fonctions, des désirs, etc.³⁰⁴. L'émancipation, pour revenir aux propos de Jacques Rancière, n'a donc pas d'*arkhè*, elle ne cherche pas un « propre » de la communauté, « elle est, au sens strict, anarchique »³⁰⁵. L'émancipation est l'expérimentation consciente des possibles ouverts par ce manque d'*arkhè*. Ce qui revient à dire que nous nous transformons par les mouvements de l'émancipation tout en les portant.

³⁰¹ Éric Blondel, *op. cit.*, p.97.

³⁰² Georges Navet, *op. cit.*, p.9.

³⁰³ Gilles Deleuze cité dans François Zourabichvili, *Le vocabulaire deleuzien*, Paris, Ellipses, 2003, p.40.

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ Jacques Rancière, *op. cit.*, p.113.

De surcroît, l'humour anarchisant ne peut se limiter au mythe de la communauté perdue ou à retrouver dans laquelle « les différents niveaux de la vie religieuse, des croyances, des coutumes, des pratiques sociales et de l'institution politique sont comme fusionnés ; où le présent est instruit par la tradition, où les existences individuelles sont cimentées par les origines communes »³⁰⁶. Il ne faut pas que l'humour anarchisant propose par le rire une naturalisation de l'organisation de la communauté. L'humour anarchisant n'a pas pour objet de trouver une fois pour toutes, dans les profondeurs de l'âme, la « vraie » nature de l'être humain ou un modèle social idéal. La « personne émancipée » et la « communauté émancipée » ne sont pas des modèles que l'on doit faire remonter à la surface. L'émancipation n'est pas un mot d'ordre prescrit par une lumière venue des profondeurs de l'esprit. Elle n'est pas un impératif devant lequel nous devons nous conformer et elle ne « s'atteint » pas en suivant des prescriptions précises. Les communautés politiques peuvent ainsi se laisser porter par l'émancipation et, réciproquement, la porter sans se soumettre à des diktats voulant réaliser une quelconque nature humaine.

Cela dit, l'humour anarchisant est une pratique particulièrement utile pour défaire toute construction d'*arkhè* donnant un sens monovalent à l'existence ou naturalisant les inégalités sociales. Par le fait même, il nous ramène aux mouvements de l'émancipation. Les jeux de langage nous permettent de revenir à la surface d'un mot et de trafiquer sa signification ordinaire. Ils libèrent les expressions quotidiennes du poids de leurs fonctions strictement significatives ou descriptives³⁰⁷. Ils mettent ainsi en suspens le sens des mots. Ils les détournent ou les investissent d'un sens nouveau. L'humour peut faire de même avec les identités sociales. Il est, dans le vocabulaire deleuzien, l'art des surfaces, celui « des singularités nomades et du point aléatoire toujours déplacé »³⁰⁸. Il brouille les cartes de l'ordre policier, il redistribue les places et permet ainsi à n'importe qui de revendiquer n'importe quelle identité au moins pour un moment. Avoir le sens de l'humour devient ainsi la faculté de jouer librement avec les significations et les représentations hypostasiées. Cela suppose d'avoir aussi le « non-sens » de l'humour, c'est-à-dire de s'ouvrir au sens que peut

³⁰⁶ Alain Brossat, *op. cit.*, p.163.

³⁰⁷ Éric Blondel, *op. cit.*, p.40.

³⁰⁸ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, p.166.

avoir le non-sens³⁰⁹. L'émancipation relève ainsi d'une lutte contre les organisations sociales où l'incohérence n'a plus lieu d'être et où nous ne voyons dans le non-sens que le bout du sens³¹⁰ et non une ouverture de possible, une ligne de fuite. Cette pratique nécessite une certaine sensibilité à l'égard des paradoxes compris d'abord comme ce qui « détruit le bon sens comme sens unique » et ensuite « détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes »³¹¹. De ce fait, les paradoxes alimentent les flux de l'émancipation puisqu'ils n'en finissent jamais de présenter des théories contre les opinions communes les plus figées. L'humour anarchisant provoque des rires contre les fausses profondeurs de quelques-uns et du bon sens policier en se présentant, pour reprendre les termes de Gilles Deleuze, comme « l'art des paradoxes » et « l'art des surfaces »³¹².

Certains moments politiques provoqués par un humour anarchisant mettent en scène des paradoxes en brisant le bon sens commun. Afin d'illustrer ce propos, l'exemple de graffitis réalisés par des militantes lesbiennes dans les rues de Ljubljana en Slovénie est fort intéressant. Leurs actions nous intéressent tout particulièrement puisqu'elles relèvent aussi de ce que Jacques Rancière appelle la « subjectivation politique », c'est-à-dire un processus qui croise l'identité du hors-compte à une identité dominante pour faire appel à un « non-être » ou à un « être-à-venir »³¹³. La subjectivation politique fournit ainsi une démonstration polémique de l'égalité en acte dans un ordre que la police s'efforce à rendre naturel. Avec humour, elles écrivent sur les murs de la cité « *My grandfather is bisexual* » (l'identité respectée du patriarche contre celle dénigrée de la personne bisexuelle), « *Prostitute of the world : Unite* » (pieds de nez au marxisme classique, elles lient ici l'identité de la prostituée à celle du courageux militant voulant faire la Révolution) ou encore « *Are the street workers the last street fighter* » (alliant l'identité de victime associée aux prostituées à celle d'une combattante fouguese)³¹⁴. Ces croisements identitaires bousculent l'ordre des

³⁰⁹ Il serait possible à partir d'ici d'établir une réflexion sur l'absurde considéré comme « dénué de signification ». Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p.86.

³¹⁰ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Paris, Éditions Métailié, 2000, p.15.

³¹¹ Gilles Deleuze, *La logique du sens*, op. cit., p.12.

³¹² *Idem.*, p.18.

³¹³ Jacques Rancière, op. cit., p.119.

³¹⁴ Hvala Tea, « Streetwise Feminism », *Amnis* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 01 septembre 2008, consulté le 23 mai 2011. URL : <http://amnis.revues.org/545>.

représentations habituelles en dévoilant dans le texte public l'indignation des groupes marginalisés.

Autrement, une des femmes interviewées a mentionné un exemple d'action féministe intéressant lors du Salon de l'amour et de la séduction à Montréal en 2010. Les militantes en question n'ont rien contre l'exploration de la sexualité ou des jeux érotiques, mais trouvent déplorable que ce genre d'événement onéreux soit plutôt voué à la commercialisation du sexe. Aussi, elles s'indignent des stéréotypes reproduits par l'ambiance et la forme de l'événement. Quatre femmes ont donc voulu y ajouter du malaise et du paradoxe. Elles sont entrées en caricaturant des stéréotypes et des figures féminines. Par exemple, l'une d'elles est allée se renseigner sur le prix de jouets sexuels en portant un voile associé à l'orthodoxie musulmane. Une autre a simulé une crise d'hystérie devant une parade de mode sexy présentant des modèles filiformes. Cette dernière est allée jusqu'à monter sur la scène. Les objectifs de ces mises en scène ont été atteints dans la mesure où « ça a créé un malaise chez ceux qui y vont vraiment dans une logique de consommation ordonnée »³¹⁵. L'action n'a toutefois pas été publiquement revendiquée ou médiatisée. Les militantes voulaient surtout jouer avec les identités essentialisées des femmes et interrompre le déroulement policé de l'événement.

Les « théâtres de guérillas électorales » (Electoral Guerrilla Theatre) sont un autre exemple intéressant pour illustrer une forme d'humour anarchisant. Cette pratique s'oppose au bon sens électoral des démocraties occidentales dans lesquelles le vote, compris comme un geste hautement politique, est un impératif et que le tout doit se dérouler dans l'ordre et la discipline. Les guérillas électorales peuvent se manifester autant en appuyant la candidature d'un petit arbuste que celle d'une *drag queen* pastichant une candidate de droite³¹⁶. Dans le deuxième cas, nous référons à la campagne électorale australienne de 1998 alors qu'une certaine Pauline Pantsdown a décidé de se présenter contre Pauline Hanson, la fondatrice du parti conservateur One Nation. L'objectif était de nuire le plus possible à l'élection d'un parti homophobe et xénophobe. Un autre exemple intéressant est la *camp-pain* présidentielle

³¹⁵ F-3.

³¹⁶ L. M. Bogad, *Electoral Guerrilla Theater : Radical Ridicule and Social Movements*, New York, Routledge, 2005, p.1.

américaine de la *drag queen* Joan Jett Blackk en 1992 dans une société aux prises avec « a homophobic, sex-panicked dominant culture, with AIDS rampaging through the nation after twelve years of conservative administrations »³¹⁷. L'humour a été très présent tout au long de sa campagne comme le montrent les slogans « *It's time for this foolishness to end. It's time for some real foolishness to begin* » et « *If a bad actor can be President, why not a good drag queen* »³¹⁸. L'événement a donné une plus grande visibilité aux communautés *queers* au niveau national en usant de la technique brechtienne qui consiste à rendre le familier plutôt étrange³¹⁹. Au Canada, le Parti Rhinocéros peut être associé aux pratiques des guérillas électorales. En scandant « de fête en fête jusqu'à la victoire »³²⁰, les membres du parti défendent la « réfolution » et refusent toute étiquette idéologique. À l'inverse des personnalités politiques revendiquant l'image du leader bienveillant, les candidat.e.s du Parti Rhinocéros se présentent ainsi :

Nous, les vaincus, les marmots, les anormaux, les perdus, bref, la jeunesse du Québec, nous avons décidé de clamer haut et fort notre lassitude face à ce monde larvaire, croulant, déprimant, pervers. Nous en avons assez de cette vicissitude amorphe, de ce paysage politique lunaire, de cette confrérie de lunatiques endormis³²¹.

Par la tenue de ces guérillas électorales, les marginaux et les exclu.e.s investissent le champ gouvernemental pour tourner en dérision le sérieux du jeu politique conventionnel.

Cela dit, notre intérêt pour ces pratiques humoristiques réside dans la destruction du bon sens des campagnes électorales. Ce qui semble aller de soi serait de voir une personne bien habillée voulant à tout prix gagner un maximum de voix. Ce que les théâtres de guérillas électorales nous montrent sont des végétaux ou un personnage du type Pauline Panst-down qui semble directement sorti d'une bande dessinée. Ces pratiques cherchent moins à briguer un siège pour s'emparer du pouvoir que de mettre en évidence la marginalisation systématique de certains groupes sociaux dans nos régimes représentatifs. Les guérillas électorales récupèrent les pratiques des dominants pour en détourner et en ouvrir le sens, pour y mettre

³¹⁷ *Idem.*, p.121.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Idem.*, p.162.

³²⁰ Parti Rhinocéros. [En ligne] <http://www.neorhino.ca/>. Page consultée le 30 janvier 2012.

³²¹ Dave Bakken, Patrice Bertolacci et David Vachon, « Manifeste pour un Québec dégrisé : Rompre avec l'idéal du vert-de-gris », [En ligne]. <http://www.neorhino.ca/>. Page consultée le 30 janvier 2012.

du non-sens. Elles montrent avec peu de moyens et beaucoup d'humour que les politiciens ne sont pas le reflet de l'*arkhè* d'une nation ou d'un pays, mais bien une manière propre aux dominants d'étendre leur pouvoir et de faire croire en la légitimité de leur autorité.

L'humour anarchisant est cet art des paradoxes et des surfaces. Celle ou celui qui le pratique fait éclater les significations ordinaires et délie les identités distribuées par les puissances policières. Que ce soit par les jeux de langages, la subjectivation politique ou le détournement d'événements politiques, l'humour anarchisant détruit tout sens voulant clôturer la vie. La portée sociale et politique de ce type d'humour est de lancer des lignes de fuites créatrices dans un monde administré par le sens monovalent de l'idéologie libérale capitaliste et des régimes démocratiques tels que nous les connaissons. Pour reprendre l'idée de Georges Navet, il permet donc aux communautés de se constituer dans les mouvements de l'émancipation tout en les portant.

3.4. DE L'ÉGALITÉ EXISTENTIELLE VERS L'ÉGALITÉ POLITIQUE

Troisièmement, l'émancipation doit aller au-delà des revendications voulant simplement réformer l'état de fait. Ses mouvements cherchent à « modifier les rapports fondamentaux entre les humains et les modifient déjà par sa seule existence »³²². À l'image des machines de guerre telles que définies par Gilles Deleuze³²³, les communautés politiques portées par les flux de l'émancipation cherchent sans cesse à reconfigurer les rapports interpersonnels fixés par la forme État. La société ne peut tolérer cette remise en cause fondamentale des relations entre les gens. Elle s'acharne plutôt, avec le plus grand sérieux, à les incorporer ou à leur donner la forme qui lui convient. Nous pourrions même avancer que les forces de la

³²² Georges Navet, *op. cit.*, p.10.

³²³ Les machines de guerres peuvent cependant devenir des machines de captation : des organisations prenant la guerre pour objet et cherchant à s'accaparer les espaces de pouvoir et à s'accroître sans cesse. Elles souhaitent moins copier l'ordre dominant que de le dépasser pour le remplacer. L'autre pôle des machines de guerre correspond à celles qui font la guerre aux États pour pouvoir continuer de s'orienter librement sur des lignes de fuites créatrices. Elles combattent l'État pour ne pas achever l'histoire, pour ne pas mourir dans le temps purement linéaire. Si l'on fait un rapprochement entre les machines de guerre et la communauté, nous devons le limiter au deuxième pôle.

domination profitent du fait qu'il n'y a pas un être sous-jacent ou préalable au corps pour le moduler autant que possible à son avantage. L'injustice est donc, entre autres, « de brouiller, casser, broyer, étouffer les corps, les rendre indistincts (ramassés sur un centre obscur, tassé à écraser l'espace entre eux, en eux – à leur assassiner même l'espace de leur juste mort) »³²⁴. L'émancipation consiste de ce fait à reconquérir individuellement et collectivement nos corps en tant que lieux pour l'existence libre, égale et indéterminée³²⁵.

L'indistinction et l'unification des corps vont de concert avec la représentation mentale que nous nous faisons des groupes de plus faible statut social (voir chap. 2). Pour reprendre les termes de Fabio Lorenzi-Cioldi, les membres des groupes dominants semblent être des exemplaires volatiles et distincts les uns des autres. Afin de confirmer leur supériorité, ils considèrent les membres des groupes subalternes comme des entités, c'est-à-dire qu'ils les unifient en une identité générique. Les patrons, par exemple, pourraient facilement se moquer de la « stupidité » des ouvriers massés à l'usine et occupant tous des fonctions similaires en tant que travailleurs non qualifiés. Au corps marchandé jusqu'à l'usure, jusqu'au chômage, jusqu'à la famine³²⁶, s'oppose le travail des communautés politiques qui s'efforcent d'espacer les corps et de les déclassifier. L'émancipation nous amène à éprouver l'autre selon cette justice : chaque personne a droit à la dignité et à l'égalité politique.

Nous pouvons ramener cette conception de la justice démocratique aux racines étymologiques de l'humour tel *humor et inhumare* (voir chap. 1) afin de la rapprocher de notre égalité devant la mort, à la finitude que nous partageons. Devant le ridicule brutal des trop grandes inégalités politiques alimentées par l'humour policier, cette égalité existentielle indéniable est sans doute une des sources d'inspiration principale de l'humour anarchisant. En fait, selon Yves Cusset, le propre du jeu social est de nous embarquer dans une sorte de frénésie tellement accablante que nous finissons par oublier que la condition inévitable de toute cette vie est de finir par mourir. Pour le philosophe, « le sérieux des rapports sociaux policés ne peut pas raisonnablement résister bien longtemps à la révélation de notre

³²⁴ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, op. cit., p.43.

³²⁵ *Idem.*, p.17.

³²⁶ *Idem.*, p.96.

finitude »³²⁷. C'est pourquoi l'humour anarchisant entretient une affinité parfois inavouée, mais toujours présente avec la reconnaissance de la mort comme vecteur d'égalité. Jean-Luc Nancy soutient que l'égalité politique dans la communauté est en fait « la présentation à ses membres de leur vérité mortelle »³²⁸. En ce sens, il est possible de considérer le rire, pour reprendre l'idée de Éric Blondel, comme un *memento mori*³²⁹. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une manière de nous rappeler que nous sommes mortels et indéniablement égaux puisque confrontés à cette même limite. Là réside peut-être l'explication du sourire indéfectible des crânes humains³³⁰.

L'humour anarchisant est peut-être un élément clé pour apprendre à « mourir »³³¹. Nous comprenons cette dernière expression comme la recherche de la réconciliation entre l'égalité politique toujours à venir et l'égalité existentielle déjà là par notre finitude commune. Comme le dit Yves Cusset, « c'est toujours le corps mortel, fragile, ouvert et exposé qui est soudain saisi par le rire, et c'est toujours de lui-même qu'il rit, de cette fragilité même »³³². Apprendre à « mourir » nous permet ainsi de mettre du jeu dans nos relations interpersonnelles alors que le sérieux des relations hiérarchiques figées perd tout fondement. Même qu'elles apparaissent comme une forme de brutalité à combattre. Alors que l'humour policier se fonde sur le sérieux et la nécessité des classifications sociales, l'humour anarchisant considère le jeu comme un élément fondamental de la vie et des relations interpersonnelles. Ce jeu est plus respectueux de l'égalité existentielle que nous partageons et de l'égalité politique que nous souhaitons et souhaiterons.

En fait, le jeu relatif à l'humour anarchisant comme pratique consciente de notre égalité existentielle est une dimension importante de la troisième condition de l'émancipation qui consiste à modifier fondamentalement nos rapports interpersonnels. Herbert Marcuse est l'un des premiers à nommer le jeu comme élément clé de l'émancipation. Pour l'auteur, il importe de tendre vers la réconciliation érotique de l'humain et de la nature « dans l'attitude

³²⁷ Yves Cusset, *op. cit.*, p.59.

³²⁸ Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986, p.43.

³²⁹ Éric Blondel, *op. cit.*, p.52.

³³⁰ Georges Minois, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, p.22.

³³¹ Expression empruntée à Éric Blondel.

³³² Yves Cusset, *op. cit.*, p.63.

esthétique, où l'ordre est beauté et le travail est jeu »³³³. De cette manière, Herbert Marcuse appelle à valoriser le monde sensible (esthétique, sensuel, érotique) par le jeu et l'imagination afin de sortir du joug de la raison oppressive à l'égard des désirs en se présentant comme l'instance « supérieure » de l'esprit. Pour cela, la réalité doit perdre son caractère trop sérieux, c'est-à-dire que l'être humain doit « « jouer » avec ses facultés et ses potentialités et avec celles de la nature, et ce n'est qu'en « jouant » qu'il est libre »³³⁴. La raison peut ainsi redevenir sensible et la sensibilité rationnelle au lieu qu'elles ne soient prises dans un rapport asymétrique.

L'histoire et l'ethnologie montrent comment le rire peut accompagner des moments de réconciliation érotique de l'être humain avec la nature dont parle Herbert Marcuse. Les Indiens Guayaki du Paraguay, par exemple, avaient pour coutume de procéder, même avec les étrangers, à des jeux de chatouilles qui supposent des relations sexuelles³³⁵ tandis que les gothuls en Inde, sorte de dortoir mixte pour les jeunes ne résidant plus en milieu familial, sont des espaces propices autant aux éclats de rire qu'aux explorations érotiques³³⁶. La liberté sexuelle due à une absence de contraintes de règles traditionnelles soulève des « franches bouffonneries »³³⁷. Au Moyen Âge, le carnaval suppose aussi un mélange de rire et d'assouvissement des désirs érotiques alors que les participant.e.s s'adonnent à un « esprit d'abandon physique, la célébration du corps à travers la danse, la goinfreterie, la promiscuité sexuelle et une impudeur généralisée. [...] La désapprobation qu'il serait dangereux ou socialement coûteux de montrer en d'autres occasions est autorisée pendant le carnaval »³³⁸. Ces exemples historiques montrent bien que le jeu, le rire et les actions sexuelles décomplexées peuvent se compléter et rimer ensemble.

Autrement, le rire peut simplement permettre de lever les tabous sexuels sans impliquer physiquement les gens dans une activité érotique par peur, sans doute, d'une sanction morale des pairs ou de l'exclusion. N'est-il pas commun, se demande Éric Blondel, de rire des

³³³ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963 [1955], p.156.

³³⁴ *Idem.*, p.165.

³³⁵ Jean Duvignaud, *Le propre de l'homme : Histoire du rire et de la dérision*, Saint-Armand-Montrond, Hachette, 1985, p.29.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ James C. Scott, *op. cit.*, p.190.

organes sexuels et de tout ce que la pudeur rend interdit³³⁹? Pour lui, ces types de rigolades narguent tout en entérinant l'interdit, ils sont la marque du retour du refoulé, le « lieu d'affrontement de la liberté avec la censure »³⁴⁰. Cette transgression du secret des désirs sexuels que l'on s'attarde à cacher s'exprime aussi, comme le veut Freud³⁴¹, dans les mots d'esprit obscènes qui servent à dénuder les fantasmes en rendant possible « la satisfaction d'une pulsion (de la pulsion lubrique et hostile) en s'opposant à un obstacle qui lui barre la route, il contourne cet obstacle et puise ainsi du plaisir à une source de plaisir qui était devenu inaccessible du fait de l'obstacle »³⁴², tout en conservant une attitude convenue. Le rire peut de cette manière être un allié important pour surmonter la honte parfois ressentie à l'égard des désirs. L'humour anarchisant permet d'exposer notre fragilité commune et, surtout, notre égalité en tant qu'êtres corporels et sexuels.

Cela dit, notre manière d'approcher le jeu rejoint surtout Herbert Marcuse pour sa critique du travail tel que nous le subissons au quotidien. Le type de jeu qui nous intéresse n'est pas la simple reproduction à petite échelle des normes sociales avec des règles catégoriques préétablies où une personne gagnante et une autre perdante seront déclarées par la mécanique de l'activité ou par l'adresse des victorieuses et des victorieux. Même qu'il est difficile, selon Gilles Deleuze, de parler dans ce cas de jeux³⁴³ puisqu'ils s'agit de copies ludiques de « la morale du Bien ou du Meilleur et [du] modèle économique des causes et des effets, des moyens et des buts »³⁴⁴. Dans ces cas, le hasard est toujours fixé en certains points³⁴⁵. Le jeu

³³⁹ Éric Blondel, *op. cit.*, p.43.

³⁴⁰ *Idem.*, p.48.

³⁴¹ L'utilisation des théories freudiennes peut poser problème dans le cadre de ce mémoire puisqu'il est reconnu par plusieurs femmes interviewées comme un antiféministe. Nous nous permettons donc de voler une de ses idées jugées pertinentes sans associer l'ensemble de son œuvre aux propos soutenus dans notre argumentaire.

³⁴² Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988 [1905], p.195.

³⁴³ Bien entendu, il n'est pas question ici de dénoncer tous les jeux auxquels nous nous adonnons, mais bien de souligner qu'ils sont souvent, à des degrés bien différents, modelés à l'image de la société : hiérarchies, exclusions selon les compétences, compétitivité exagérée, etc.

³⁴⁴ Gilles Deleuze, *La logique du sens*, *op. cit.*, p.75.

³⁴⁵ *Idem.*, p.77.

idéal, le jeu pur serait plutôt celui où

1°) il n'y a pas de règles préexistantes. [...] 2°) Loin de diviser le hasard en un nombre de coups réellement distincts, l'ensemble des coups affirme tout le hasard, et ne cesse de le ramifier sur chaque coup. 3°) [...] C'est le jeu des problèmes et de la question, non plus du catégorique et de l'hypothétique. 4°) [...] Le jeu idéal dont nous parlons ne peut pas être réalisé par un homme ou un dieu. Il ne peut être que pensé, et encore pensé comme non-sens. Mais précisément : il est la réalité de la pensée même³⁴⁶.

Le jeu de la pensée, ou le jeu pur, n'a pas de règles précises, il ne fait pas de vainqueur. Il suppose un mouvement incessant et des lignes de fuites créatrices. De plus, comme le soutient Jean-Luc Nancy, cette pensée « ne va pour finir à rien d'autre qu'à consentir aux corps »³⁴⁷. D'ailleurs, le philosophe propose une analyse similaire du rapport entre le jeu et le sens qui s'entrecroisent dans la pensée :

En un sens, c'est cela le sens, en un sens toujours renouvelé, toujours espacé, en un sens et en un autre, en un corpus de sens et donc en tous les sens – mais sans totalisation possible. [...] Cette pensée rend fou. [...] L'imminence d'une intolérable convulsion dans la pensée. On ne peut pas penser à moins : c'est ça ou rien. Mais penser ça, c'est encore rien. (Ce qui peut être : rire. Surtout pas ironiser, ni moquer, mais rire, le corps secoué de pensée pas possible)³⁴⁸.

La pensée dans son plein potentiel est ainsi animée d'une naïveté fulgurante qui lui permet de fuir vers des horizons de sens a priori impossibles ou improbables. Elle porte un regard sur les fractions infinies du monde qui se répercutent dans des éclats de rire par le corps. Voilà toute la beauté de l'expression « j'éclate de rire ». Cette explosion permet en fait à la pensée et au corps d'éclater les limites du moi et de nous libérer pour un moment des contraintes sociales et de l'exigence réflexive rationnelle³⁴⁹. Selon Yves Cusset, « Dans le rire, le corps est littéralement saisi par la pensée, par une pensée qu'aucun Je ne peut s'approprier. C'est pourquoi le corps est aussi l'objet de cette pensée qui jaillit spontanément dans l'éclat du rire »³⁵⁰. Rire, c'est perdre nos repères habituels et ressentir le monde différemment par cette étrange proximité du corps et de la pensée. L'humour anarchisant est cette sensibilité aux jeux de la pensée qui se répercutent sur notre corps en brouillant les noms propres, les significations figées, les identités fixes.

³⁴⁶ *Idem.*, p.75-76.

³⁴⁷ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, *op. cit.*, p.36.

³⁴⁸ *Idem.*, p.95.

³⁴⁹ Yves Cusset, *op. cit.*, p.62.

³⁵⁰ *Idem.*, p.63.

Or, le travail et la domination affaiblissent sans cesse la « pensée-jeu ». Le travail imposé du matin au soir avec moins d'un mois de congé par année (pour celles et ceux qui en ont) est sans doute la meilleure des polices pour assurer le maintien de l'ordre social tel qu'il est. Il régule les rapports entre les êtres humains afin que rien ne change vraiment. Les heures de travail imposées chaque semaine épuisent et contiennent les potentialités des gens. Elles affectent beaucoup plus qu'on ne pourrait le croire le déploiement de la raison, des désirs, des pensées et des émotions. Selon Georges Navet, le travail, tel que nous le vivons dans les sociétés où la productivité et la compétition sont érigées au sommet des valeurs sociales, « consume une extraordinaire quantité de force nerveuse et la soustrait à la réflexion, à la méditation, à la rêverie, aux soucis, à l'amour et à la haine, il présente constamment à la vue un but mesquin et assure des satisfactions faciles et régulières »³⁵¹. Ce travail n'est pas ici acte d'émancipation, mais bien prescription d'ordre et de discipline qui se répercute jusque dans les temps libres. La circulation des biens et des marchandises (même celles qui se veulent humoristiques) qui nous obsède en tout temps nie la libre circulation des personnes et de la parole. L'échange symbolique et les tendances collectives sont dès lors rejetés, même dans les moments de détente³⁵². Ainsi sont fixés de plus en plus les rapports fondamentaux entre les gens. Toute la société de contrôle est organisée pour réguler la pensée. Elle l'astreint à des résolutions de problèmes pragmatiques, au lieu de laisser se déployer le potentiel et la puissance du jeu. La stratégie de la domination est évidente, d'autant plus que le jeu trouble « la réalité, la moralité et l'économie du monde »³⁵³.

En fait, la « pensée-jeu » est celle qui rejette les puissances pour entretenir un rapport amusé avec la profondeur apparente des fondements de la société et des croyances figées. Elle permet de se déprendre de l'étatisation des consciences telle que théorisée par Alain Brossat et d'entrer en relation différemment avec soi-même et avec l'autre. Elle remet de la « vacance » dans les moments partagés, elle brise l'obsession pour le travail afin d'ouvrir des brèches : elle rend mobiles les résultats fixes³⁵⁴. Ainsi, chaque personne circule plus

³⁵¹ Georges Navet, *op. cit.*, p.83.

³⁵² Michel Maffesoli, *La logique de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, p.140.

³⁵³ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p.76.

³⁵⁴ *Ibid.*

librement, les identités ne sont plus figées par la police. La distribution des places devient nomade et non sédentaire³⁵⁵. Le jeu est donc l'antithèse du travail propre à nos sociétés capitalistes qui s'étend jusque dans notre manière de penser. Au lieu d'unifier en un centre ou de classer, le jeu espace et permet l'actualisation de nouvelles manières d'être ensemble.

Nous nous approchons ainsi de la posture intellectuelle de l'idiotie et de la naïveté. Pour Clément Rosset, revendiquer l'idiotie nous permet d'ajouter « de la valeur aux choses : nous les rendons ainsi insignifiantes. Toute réalité est ainsi susceptible de s'enrichir d'une valeur ajoutée qui, sans rien changer à la chose, la rend néanmoins autre, disponible, capable de s'intégrer [...] dans une circulation intellectuelle du sens »³⁵⁶. L'idiot, dans son sens positif, s'apparente à « l'homme émancipé » de Jacques Rancière qui « marche sans cesse, circule et converse, fait circuler du sens et communique le mouvement de l'émancipation »³⁵⁷. Se laisser prendre par moments dans la posture de l'idiotie revient à s'émanciper dans la mesure où elle permet de se livrer librement à une forme de pensée libérée des impératifs de cohérence fixée d'avance. Pour reprendre les propos de Gilles Deleuze, il s'agit d'une sortie temporaire de la pensée pragmatique voulant résoudre à tout prix tous les problèmes avec des théorèmes. L'idiot nomme certains problèmes, il les met en évidence comme des paradoxes. Le problème n'est plus pour lui nécessairement un obstacle, mais peut devenir une manière de déjouer ou de rejouer les théorèmes imposés par le sens commun³⁵⁸. Le problème est affectif « et inséparable des métamorphoses, générations et créations dans la science elle-même »³⁵⁹. En somme, l'humour anarchisant se joue des prescriptions théorématiques de l'ordre dominant afin d'ouvrir le sens par une plus grande sensibilité aux problèmes. L'idiot bouleverse les représentations hypostasiées au lieu de clôturer le monde.

La naïveté est plutôt une manière de porter un regard toujours natif sur le monde³⁶⁰. La figure du clown est sans doute celle qui présente le mieux cette ouverture aux échos de l'enfance qui résonne en nous. Pour le clown comme pour l'enfant, « les rôles sociaux sont inconnus et

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ Clément Rosset, « Le réel. Traité de l'idiotie », *Les cahiers de l'idiotie*, n°3, 2010, p.7.

³⁵⁷ Jacques Rancière, *op. cit.*, p.94.

³⁵⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie, Milles Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p.448.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Yves Cusset, *op. cit.*, p.56.

mystérieux [...]. Tout rôle est pour lui provisoire et précaire, lié à l'appréhension naïve-native qu'il peut avoir de la situation »³⁶¹. Avec cette présence au monde, le réel devient instable, le moi est précaire et le sérieux du jeu social semble absurde³⁶². Ils sont toujours susceptibles de subir une redistribution des rôles, un nouvel agencement, une transformation radicale. L'art clownesque est celui du sentir, ancré dans le corps³⁶³, toujours à la surface du monde, refusant de s'abimer dans une profondeur stricte ou unique. Il s'agit « d'un état d'esprit, plutôt que d'une technique. Il faut redécouvrir son cœur d'enfant, développer une disponibilité à passer d'une attitude à une autre en très peu de temps ; rire aux éclats puis s'effondrer en larmes, être effrayé puis soudainement être très affectueux »³⁶⁴. N'est-il pas vrai, par exemple, que nous expérimentons des relations interpersonnelles bien différentes avec l'« idiotie » ou la « naïveté » d'un enfant emporté dans un monde de jeux lorsque nous arrivons à saisir au moins partiellement l'ouverture du sens qu'il opère en trafiquant la fonction des objets et des rôles sociaux des gens (réels ou imaginés) autour de lui ? Ou encore lorsque deux adultes se laissent porter pour un instant dans des moments d'idiotie et de naïveté similaires en sortant du temps réglé et en profitant de sa vacuité dans des moments d'intimité. Bref, ces instants nous permettent d'entretenir une promiscuité bien réelle avec la liberté et l'égalité.

En somme, l'humour anarchisant modifie fondamentalement les relations les entre les êtres humains. Le rapport entre le corps le rire et la pensée nous permet de développer de nouvelles manières de communiquer et de concevoir les rôles sociaux dans lesquels l'humour policier tente de les fixer. Le jeu, l'idiotie et la naïveté décroissent les significations et les identités et permettent d'expérimenter des rapports interpersonnels s'approchant de la liberté et de l'égalité. Ils ouvrent des brèches émancipatrices momentanées dans le temps chronométré de la société de contrôle.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Florence Vinit, « Introduction », *Les cahiers de l'idiotie*, n°3, 2010, p.12.

³⁶⁴ Francis Depuis-Déri, « Nouvelles du front altermondialiste : l'armée de clowns rebelles tient bon », *Les cahiers de l'idiotie*, n°3, 2010, p.241-242.

3.5. L'HUMAIN JUSTE HUMAIN

Finalement, « le temps de l'émancipation est le seul temps proprement humain »³⁶⁵. Il n'est pas question ici de revenir au piège de la réalisation d'une nature humaine, mais bien de libérer les possibles de l'humain, de laisser s'actualiser des virtualités humaines³⁶⁶ autant sur le plan individuel que collectif. Nous comprenons cette dernière condition évoquée par Georges Navet pour parler de l'émancipation comme la synthèse des trois points précédents. En soutenant que l'émancipation est le propre de l'humain, l'auteur souhaite réaffirmer qu'en dernière analyse, la nature humaine est un mythe, l'humain n'a pas une d'essence entièrement intelligible outre le fait de ne pouvoir échapper à la mort. Le propre de l'humain et de la communauté serait donc de ne pas avoir de « propre », de ne pas avoir d'*arkhè*. Puisque des forces policières cherchent malgré tout à en dicter un, nous retrouvons ici un des plus grands paradoxes de l'humanité. Du moins, ce paradoxe de l'existence humaine fournit des sources d'inspiration infinie pour rire et détruire toute formation d'*arkhè* définitive. La fameuse sentence de Rabelais « le rire est le propre de l'homme » pourrait ici être éclairée d'un regard nouveau si l'on s'attarde à la confrontation incessante de l'humour policier clôturant l'existence, le rendant strictement fonctionnel et mécanique, et de l'humour anarchisant qui, par les secousses qu'il provoque, libère les élans vitaux de l'émancipation.

Un regard anthropologique du rire et de l'humour lance des pistes de réflexions pertinentes pour penser à quel point le paradoxe police-émancipation perdure dans l'histoire humaine. Nous observerons ici deux manifestations de cette confrontation : la rencontre du rire et du trickster des sociétés précolombiennes en Amérique et l'inversion carnavalesque. Toutefois, il importe de rappeler que ces apports sont éclairants seulement si l'on se libère de l'ethnocentrisme, du racisme ou de la croyance selon laquelle l'histoire de l'humanité est une longue marche vers la civilisation. Il n'est pas question non plus de faire appel à un paradis perdu dans le cas des communautés du passé, mais plutôt de considérer les nombreuses formes possibles des organisations humaines.

³⁶⁵ Georges Navet, *op. cit.*, p.10.

³⁶⁶ *Ibid.*

D'abord, le rire anarchisant dans certaines communautés autochtones de la Nouvelle-France au 16^e et au 17^e siècle était sans doute beaucoup plus présent que dans nos sociétés de contrôle. Le rire des Iroquois, par exemple, avait pour fonction de limiter l'autorité des chefs afin que ceux-ci se contentent d'un rôle d'animateur culturel et de pourvoyeur de festin³⁶⁷. En ce sens, la politique européenne de l'époque est le monde à l'envers pour plusieurs cultures autochtones. Montaigne réalisa une expérience en 1562 qui consistait à amener des Tupinambas (aussi appelé « philosophes nus ») dans une fête royale en France. Ces derniers s'étonnent lors de ces moments de festivité « de l'inégalité des conditions qui permet que les hommes « pleins et gorgés de toutes sortes de commodités » vivent à côté de mendiants « décharnés de faim et de pauvreté » [...] Ils ne comprennent pas pourquoi ils ne prennent pas à la gorge les riches et ne mettent pas feu à leur maison »³⁶⁸. Le Père Lejeune constate la même dissymétrie entre la culture européenne et celle des autochtones alors que ces derniers « reprochent souvent aux Occidentaux de craindre leurs « capitaines » alors qu'eux-mêmes se moquent et se gaussent des leurs »³⁶⁹. Le rire agit non pas comme l'humour policier du discours dominant dans nos sociétés, mais empêche le pouvoir de se cristalliser de manière coercitive.

La figure du trickster est un autre phénomène émancipateur récurrent dans plusieurs communautés humaines à travers le temps à l'égard des différents mythes et des institutions. Ce personnage interstitiel peut être à la fois un animal (le carcajou dans la tradition montagnaise) et un humain³⁷⁰. Le narrateur s'adonnant à cette tradition orale pendant de longues heures joue avec l'ambiguïté même de la forme du corps du trickster. Les jeux et les aventures de ce joueur de tours s'inscrivent toujours dans la culture établie tout en la niant par des renversements. Les inversions du trickster « deviennent alors autant de confusions entre le permis et l'interdit, le pertinent et le non-pertinent »³⁷¹. Il joue constamment avec le danger d'un retour du chaos dans l'organisation de la culture en alliant subversion,

³⁶⁷ Jean-Marie Therrien, *Parole et pouvoir : Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, Liber, 2007, p.27.

³⁶⁸ *Idem*, p.30.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Rémi Savard, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone, 1977, p.68.

³⁷¹ *Idem.*, p.69.

transgression, vulgarité, animalité et sexualité débridée : « il confondra dans les deux sens l'anus et la bouche, l'aliment et l'excrément »³⁷². Le trickster est comme une bête humaine qui bouleverse sans cesse les normes culturelles stagnantes.

Finalement, la notion de carnavalesque élaborée par Mikhaïl Bakhtine au milieu du 20^e siècle en s'inspirant des carnivals médiévaux mérite une attention plus particulière afin de voir comment le rire peut entrer dans les mouvements de l'émancipation contre la police. Le carnavalesque est un moment politique où les hiérarchies, l'ordre imposé (pratiques et valeurs) et les rôles sociaux sont inversés dans une grande fête. Le corps social comme le corps des participant.e.s se libèrent pour une période éphémère des prescriptions identitaires et des codes de conduites convenus. Pour l'historien Georges Minois, il y a dans les carnivals « un caractère incontestablement contestataire par le rire. Agitation, licence, monde à l'envers, libération de pulsions et de désirs interdits par les normes morales »³⁷³. Les esclaves deviennent des maîtres et *vice versa*. Dans les moments d'inversion carnavalesque, le monde symbolique et les spectacles (parades militaires, uniformes, discipline mécanisée, etc.) que l'autorité et le pouvoir mettent en place avec le plus grand sérieux se font renverser par un rire plébéen libre. Cette manifestation festive de la dissidence « défabrique » l'image policée des classes supérieures. Nous retrouvons donc dans le carnaval le refus d'un état de fait, mais aussi un reflet à l'envers de l'organisation réelle de la société. Ces moments ponctuels de réjouissance offrent « l'occasion d'un dérapage populaire, d'une « expérience plébéenne », soit d'un moment insurrectionnel alimenté par un désir de liberté et qui crée une brèche temporaire dans l'ordre social et politique de la domination »³⁷⁴. Ces moments politiques de révolte cherchent moins à renverser le pouvoir par la force que d'attaquer les symboles, les mises en scène et les rituels protocolaires des groupes voulant maintenir les hiérarchies sociales³⁷⁵. Pour James C. Scott, le carnaval comme rituel d'inversion « offre une perspective analytique unique pour disséquer l'ordre social »³⁷⁶. Cela dit, les mouvements de l'émancipation ont besoin de moments politiques dans lesquels « l'organisation tant sociale

³⁷² *Idem.*, p.68.

³⁷³ Georges Minois, *op. cit.*, p.419.

³⁷⁴ Francis Depuis-Déri, *op. cit.*, p.225.

³⁷⁵ *Idem.*, p.230.

³⁷⁶ James C. Scott, *op. cit.*, p.189.

que politique de la cité vient se refléter dans son arbitraire et sa contingence »³⁷⁷. Le reflet inversé par le rire carnavalesque est donc un point important pour maintenir les mouvements de l'émancipation.

Le carnaval féodal européen réglé par les récoltes et le calendrier catholique est probablement l'exemple le plus cité pour discuter de la notion de carnavalesque (Bakhtine, Georges Minois, James C. Scott). Seulement, le phénomène persiste depuis la lointaine Chaldée (près de l'actuel Bagdad) 3000 ans avant notre ère et s'est perpétué lors des Saturnales de l'Antiquité romaine³⁷⁸. Au 20^e siècle, il se manifeste de différentes manières selon les contextes culturels et politiques. D'abord, le film *Les maîtres fous* (1955) de Jean Rouch montre des images des membres d'un village du Ghana qui s'adonnent à un moment d'inversion carnavalesque en se laissant posséder par quelques forces mystiques. À cette époque, le Ghana est une colonie britannique. Les paysans, visiblement très pauvres, imitent le comportement des colonisateurs. Ils se déguisent comme eux, miment leurs gestes autoritaires avec des fusils de bois et fabriquent un parlement de fortune composé de quelques guenilles. Aux assemblées du « gouvernement », les dirigeants discutent à savoir s'ils mangeront du chien cru ou cuit. Le grotesque sombre et cacophonique de ces scènes carnavalesques est empreint d'une angoisse si intense qu'il bloque l'expression du rire. Nous sentons dans ce type de carnaval une désespérance et une étrangeté qui rejoint tout de même le regard occidental puisqu'ils tournent en dérisions des traditions coloniales que nous connaissons malheureusement trop bien. Et c'est là toute la portée politique de ces rituels. Ils montrent à quel point ce qui peut sembler être de bonnes mœurs ou animé d'une compassion civilisatrice/colonialiste n'est en fait que brutalité grotesque.

Plus près de notre époque et de la culture occidentale, des activistes altermondialistes reprennent les codes carnavalesques lors de manifestations ou, plutôt, lors de « carnivals anticapitalistes »³⁷⁹. Les armées de clowns rebelles, les marionnettes géantes, les fanfares et les manifestant.e.s déguisé.e.s se réapproprient la rue afin de dénoncer les injustices

³⁷⁷ Georges Navet, *op. cit.*, p.10.

³⁷⁸ Jean-Louis Déotte, « De quoi faut-il s'émanciper selon Benjamin? », Georges Navet, *L'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.80.

³⁷⁹ Francis Dupuis-Déri, *op. cit.*, p.216.

perpétrées par l'orchestration du monde par les dominants. Contrairement aux carnivals féodaux, les « manifestives » ne mobilisent pas l'ensemble d'une communauté ou d'une société, mais plutôt des groupes affinitaires d'activistes lors d'événements politiques précis. Toutefois, nous pouvons lier les manifestives au caractère subversif et révolté des carnivals par l'expérience plébéienne qu'elles proposent. C'est-à-dire que le demos (peuple délibérant) se déplace vers la rue et devient plèbe en s'insurgeant, en manifestant, en opérant une brèche tout en se déguisant, en inversant les rôles sociaux et en s'offrant à elle-même un temps de festivité³⁸⁰. Le cas des armées de clowns rebelles est particulièrement éclairant pour illustrer ce propos. Alors qu'ils se déguisent en policières et policiers, soldat.e.s, ou autres figures cherchant à maintenir l'ordre hiérarchique de la société par la force, leurs fusils (lorsqu'ils en ont) ne lancent que de l'eau, leurs uniformes sont en lambeaux ou reprennent les codes de la culture punk et leur indiscipline est exemplaire³⁸¹. Bref, c'est le monde à l'envers alors qu'ils se présentent comme « l'antithèse absolue des élites »³⁸². Nous retrouvons également des thèmes directement liés aux propos tenus jusqu'ici sur l'émancipation dans la mission de la Clandestine Insurgent Rebel Clown Army (CIRCA). D'abord, la clandestinité ou l'anonymat assuré par le déguisement et la perte du nom propre au profit d'un surnom de clown s'opposent à la fois aux identités fixées par la police et au spectacle de la célébrité politique. Ainsi, il est possible selon la C.I.R.C.A. de retrouver le « pouvoir de nos actes »³⁸³. Ensuite, le terme insurgé évoque le fait qu'ils surgissent de nulle part, mais qu'ils sont partout et qu'une « insurrection de l'imagination est irrésistible »³⁸⁴. De plus, les clowns refusent toute subordination à un chef et organisent leurs actions de manière horizontale³⁸⁵, ce qui alimente la solidarité et non l'unité ou la division en classes inégales.

Les actions menées par les armées de clowns rebelles sont le plus souvent des actes de désobéissance civile et de brouillage du sens imposé. Les clowns révèlent ainsi les tensions constantes entre l'ordre et le chaos³⁸⁶ que les élites s'acharnent à camoufler afin de rendre

³⁸⁰ *Idem.*, p.225-226.

³⁸¹ *Idem.*, p.221.

³⁸² *Idem.*, p.240.

³⁸³ CIRCA cité dans *Idem.*, p.233.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ *Idem.*, p.233.

³⁸⁶ *Idem.*, p.235.

leur domination légitime. Ces actions passent de l'identification bruyante des policiers infiltrés dans les manifestations à des blocages d'autoroutes lors de Sommets économiques mondiaux ou encore à des confrontations directes avec les troupes antiémeutes en imitant le ridicule de leur militarisation et de leur discipline (les clowns vont embrasser les boucliers avec un gros rouge à lèvres, offrir des fleurs aux policiers ou les pointer avec leurs fusils à l'eau)³⁸⁷. Bien que certains policiers se sont surpris à danser avec des clowns, d'autres ont utilisé non pas des fusils, mais des canons à eau pour les disperser puis des gaz lacrymogènes lorsque d'autres manifestants.e.s se sont joint à eux (Sommet de l'OTAN en 2009 à Strasbourg)³⁸⁸. Ces images rappellent à quel point notre époque est marquée par une asymétrie entre les forces policières et les mouvements émancipateurs.

En fait, la répression des rires dissidents et des carnavals accompagnent l'histoire de l'humour anarchisant. La fête libre semble être une menace considérable pour les élites. Dès le milieu du 15^e siècle, la dérision à l'égard du pouvoir est perçue par les notables comme une inconduite propre au petit peuple ou aux brigands³⁸⁹. Les autorités commencent à cette époque à s'organiser pour limiter les désordres collectifs occasionnés par le rire et les festivités populaires. Si les armées de clowns actuelles et les manifestives subissent une forte répression puisqu'ils mettent en évidence le ridicule de la discipline étatique et capitaliste, notons que l'usage des masques fut strictement défendu à Paris en 1508 (les contrevenant.es. doivent payer une amende de cent livres)³⁹⁰ et que François 1^{er} interdit les carnavals en 1538³⁹¹. Plus tard, Napoléon Bonaparte empêche la tenue du carnaval de Venise afin d'éviter des soulèvements contre les Français et Franco fait de même durant la Guerre civile espagnole en dictant aussi l'interdiction de porter un masque en zones nationalistes³⁹².

Outre la répression explicite, les autorités s'approprient les carnavals et, du même coup, elles s'acharnent à « les transformer en spectacles disciplinés, célébrant l'ordre établi au lieu de le

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ *Idem.*, p.222.

³⁸⁹ Georges Minois, *op. cit.*, p.238-239.

³⁹⁰ *Idem.*, p.242.

³⁹¹ Francis Dupuis-Déri, *op. cit.*, p.232.

³⁹² *Ibid.*

renverser parodiquement »³⁹³. Cette stratégie classique des autorités consistant à contrôler le spectacle au lieu de laisser les collectivités s'offrir à elles-mêmes des moments de réjouissance libre est utilisée depuis le temps des empereurs romains jusqu'à aujourd'hui. Nous n'avons qu'à penser au Festival de Jazz de Montréal où les rues sont bloquées par un service de sécurité qui fouille les gens à l'entrée de manière à ce qu'ils ne consomment que les produits en vente sur le site. Le moindre désordre lors de ces événements est strictement interdit. Toute la participation subversive que suppose la fête carnavalesque n'est pas tolérée. Les spectateurs ne peuvent qu'observer les scènes commanditées dans le plus grand respect de l'ordre.

Autrement, les rires festifs et les procédés carnavalesques sont souvent critiqués par les élites en reprenant à quelques nuances près les propos de Hobbes. Ce dernier soutient dans le *Léviathan* que le rire est la marque des faibles. Il s'agirait pour le philosophe d'une glorification soudaine de soi réconfortante que pour les pusillanimes puisque les grands esprits ne se comparent qu'avec des plus grands, ce qui ne porte pas à rire³⁹⁴. Sinon, les clowns et les partisan.ne.s des manifestives sont accusé.e.s de « démission intellectuelle et politique, voire de posture individualiste égoïste »³⁹⁵ qui n'aide en rien un grand soulèvement global. Pour notre part, nous pensons que l'humour des clowns rebelles se limite ou trouve sa puissance (selon les points de vue) dans ses secousses de rage et de désespérance devant l'enracinement de plus en plus profond des injustices protégées par l'ordre social dominant. Cette résistance infime devant les atrocités meurtrières des plus puissants est bien peu, mais elle conserve une force de résistance symbolique et une manifestation de colère importante. Elle offre « l'exemple d'un refus de l'abandon et de l'apathie, malgré l'incommensurabilité des forces en présence »³⁹⁶. Le rire des clowns activistes se révèle donc malgré tout comme un moment « humain » alors qu'il est, tout comme le rire des Iroquois et les péripéties du trickster, une manifestation de plus d'un humour anarchisant voulant libérer des élans vitaux contre l'ordre policier.

³⁹³ Georges Minois, *op. cit.*, p.241.

³⁹⁴ *Idem.*, p.330.

³⁹⁵ Francis Dupuis-Déri, *op. cit.*, p.234.

³⁹⁶ *Idem.*, p.246.

En somme, dans ses élans émancipateurs, l'humour anarchisant cherche à se déprendre des mains de la domination. Il marque un refus. Nous pouvons identifier, sans en faire une liste exhaustive, quelques grandes formes et figures discutées au deuxième chapitre dont les processus émancipateurs cherchent à se déprendre actuellement : la tyrannie de la Raison sur les mouvements affectifs, le capitalisme comme système en adaptation constante pour incorporer les pratiques et les valeurs marginales en suivant la direction mythique du Progrès, la forme État et son usage exclusif de la violence légitime ainsi que ses efforts pour unifier les corps, le pastorat comme frein à l'autonomie individuelle et collective ainsi que le patriarcat de plus en plus protégé par la liquidité de la société et l'apparente dépolitisation de tous nos faits et gestes. Ces mécanismes de domination se renforcent, se complètent et vont dans le sens de la police telle qu'expliquée par Jacques Rancière. Ils touchent autant la société dans son ensemble que l'humain dans ses activités personnelles.

Les mouvements positifs de l'émancipation et de l'humour anarchisant cherchent plutôt à permettre aux virtualités humaines de s'actualiser et de laisser se former des communautés humaines en désordonnant les hiérarchies de classes et en n'imposant plus d'identité fixe. D'abord, l'humour anarchisant se manifeste en tant qu'art des paradoxes. Il contredit sans cesse tout « propre » de la communauté puisque l'émancipation, comme le veut Jacques Rancière, n'a pas d'*arkhè*. Ensuite, inspiré par l'égalité existentielle que nous partageons devant la mort, l'humour anarchisant tend vers l'égalité politique « à venir ». L'humoriste anarchiste joue avec les mots comme il joue avec les identités en se moquant insolemment des hiérarchies sociales. Finalement, l'humour anarchisant marque des moments véritablement humains. Si certaines personnes ont sans cesse cherché à clôturer et mécaniser la vie en participant aux schèmes de la domination, le rire a toujours trouvé des manières de résister. L'humour anarchisant libère les flux vitaux de l'émancipation. Qui rira le dernier? Tant que l'on reconnaîtra des traces d'humour anarchisant et d'humour policier, la question restera sans réponse. Alors quand l'autorité nous lance l'impératif de « cessez de rire », nous répondrons encore et toujours « jamais »!

CONCLUSION

Tout au long de ce mémoire, nous avons essayé de comprendre les implications politiques de l'humour et du rire au sein des rapports de domination et de l'émancipation. Ce travail d'envergure compte dès le départ deux contraintes. D'abord, plusieurs auteur.e.s critiquent avec justesse les analyses prétendant donner des définitions exhaustives de l'humour et du rire. Ces deux phénomènes portent en eux le paradoxe d'être intelligibles, mais jamais tout à fait compris. Nous avons donc essayé d'amener une réflexion ouverte et libre qui respecte autant que possible les différentes manières dont ils peuvent se manifester. Toutefois, il n'a pas été question d'en faire une analyse strictement relativiste où les rires de toutes et tous auraient la même valeur. C'est pour cette raison que nous avons dû surmonter la deuxième contrainte. Celle-ci est portée par plusieurs observatrices et observateurs qui, en suivant la thèse de Gilles Lipovetsky, entérinent l'idée selon laquelle nous vivons actuellement dans la société humoristique. C'est-à-dire que l'omniprésence d'un humour léger qui ne prend plus rien au sérieux – ni la liberté, ni l'égalité, ni la vie, ni la mort – aurait vidé le rire de toute substance et de toutes valeurs politiques. Si nous sommes réellement plongés dans l'« ère du vide », tout l'argumentaire de ce mémoire s'effondre. Les blagues qui semblent avoir la plus grande portée politique ne seraient en fait qu'amusements superficiels, sans aucune gravité. Pire encore, la contestation par l'humour et le rire ne pourrait que reprendre les codes dominants en les alimentant du même coup. L'hégémonie serait achevée. Le dernier rire aurait eu lieu.

Toutefois, nous avons montré que la thèse de la société humoristique a des limites importantes. S'il est vrai que l'humour des médias de masse est le plus souvent bénin à l'égard des puissants, les textes humoristiques cachés des groupes dominés et les rires qui en résultent en public peuvent être des forces politiques oppositionnelles et non incorporées à l'hégémonie. Comme la caractéristique principale de ces rires est d'être difficilement accessible sur une scène médiatique plus large, il est normal que quelques observatrices et

observateurs n'arrivent plus à les reconnaître. Pourtant, ils existent. Il devient dès lors pertinent de penser en termes politiques les types d'humour et de rire qui nous entourent.

Pour notre part, nous avons circonscrit notre analyse à deux types d'humour. D'abord, l'humour policier (inspiré du concept de police de Jacques Rancière) est le plus convenu et le plus facile à repérer dans la société. Il est aussi celui que nous considérons comme le plus pauvre puisqu'il ne répond que partiellement aux définitions que nous avons établies de l'humour et du rire en tant que phénomènes liés à une philosophie politique de l'émancipation. L'humour policier se manifeste à chaque fois qu'une personne met en évidence par quelques détournements humoristiques la légitimité de l'ordre hiérarchique et, du même coup, la croyance selon laquelle cette organisation est naturelle. L'humour policier s'accommode de la société de contrôle, de la domination intergroupale et de la domination interpersonnelle. L'humour patriarcal est un exemple fort de l'esprit de la société de contrôle dans son ensemble. À l'heure où plusieurs s'acharnent à dire que le féminisme va trop loin où qu'il n'a plus lieu d'être, le patriarcat devient plus subtil en s'étendant à toutes les sphères de la vie avec un grand sourire. Si les murs des institutions sont tombés, les différentes sources de domination ne disparaissent pas, elles s'étendent sur un espace lisse. L'humour patriarcal se manifeste donc dans tous les milieux en répétant que l'oppression qu'il reconduit « n'est qu'une blague », qu'il faut avoir « ce sens » de l'humour et pas un autre.

Deuxièmement, la situation actuelle entre les différents groupes sociaux explique pourquoi il est plus facile de rire des minorités que des dominants. Le sens commun fait apparaître les premiers comme un tout uniforme où chaque individu a une identité semblable. Il est donc plus facile de rassembler des clichés et des stéréotypes pour rire des pauvres, des homosexuels, des femmes ou des noirs. Ces blagues sont le produit d'une forme de paresse ou d'économie cognitive. Pour leur part, les dominants semblent tous être des individus différents. Nous arrivons donc à rire de personnes précises, mais il est plus difficile de rassembler leurs caractéristiques communes et de rire du groupe dans son ensemble. Les groupes dominants arrivent aussi à contrôler les registres du risibles, c'est-à-dire qu'ils décident de ce qui, dans le sens commun, est matière à rire et de ce qui ne l'est pas. Troisièmement, au niveau individuel, rire avec le chef suppose une forme de soumission. En

fait, la domination engendre chez les plus faibles un sentiment de honte, soit l'antipode du rire.

L'humour anarchisant est plutôt celui qui injecte de la subversion dans le rire en nous permettant de porter et d'entrer dans les mouvements de l'émancipation. Il est celui qui refuse et refusera toujours la fixité de l'ordre social. L'humoriste anarchisant cherche la communauté à venir, mais qui n'arrive jamais. Il suit des lignes de fuites sans cible et lutte constamment contre la naturalisation des rapports sociaux. Ces rires débutent par le refus d'un état de fait. Il est celui qui nargue les plus forts afin de mettre en évidence l'illégitimité de leur domination sociale. Il est conscient que la nature humaine ne se fonde sur aucun *a priori* identifiable autre que notre égalité devant la mort. Dans ses désirs de trouver des communautés politiques, l'humoriste anarchisant sait qu'il devra toujours rire à nouveau de toute naturalisation de l'ordre généré par des forces policières. Ainsi, ce type d'humour transforme fondamentalement les rapports entre les êtres humains. Il libère le jeu dans les pensées de chaque personne et entre chacune d'elles. Ses rires sont, à l'image de l'émancipation, les seuls moments vraiment humains. C'est-à-dire qu'ils ont toujours résisté et qu'ils luttent toujours contre les machinations de la domination afin de libérer autant que possible les différents élans vitaux qui traversent les êtres et les communautés politiques. Bref, l'humour anarchisant est celui qui refuse le dernier rire recherché par les dominants, c'est celui qui en est toujours au pénultième rire.

Nous pouvons ainsi confirmer la thèse soutenue au début de l'argumentaire. Les phénomènes de l'humour et du rire peuvent participer aussi bien à la perpétuation de la domination qu'aux mouvements de l'émancipation. Toutefois, en dernière analyse, nous constatons que l'humour et le rire tel que définis par Éric Blondel (le rire « vrai » comme vécu, agi et senti), Simon Critchley (l'humour « vrai » ayant une part de *sensus communis* et de *dissensus communis*), Jean Birnbaum (l'humour qui dessine les contours de la communauté), Yves Cusset (le rire révélant notre naïveté, les limites du langage et notre égalité devant la mort) se rapproche beaucoup plus de l'humour anarchisant. L'humour comme art des surfaces et des paradoxes de Gilles Deleuze se rapporte aussi à l'humour anarchisant. L'humour policier, loin d'être vidé de toute substance politique, ne peut être porteur de liberté et d'égalité. Il est plutôt celui qui cherche à défendre la prétendue profondeur des schèmes de la domination. Il

s'efforce de rendre légitime l'ensemble de l'ordre social et, du même coup, il naturalise les places sociales et les identités.

Il est évident que l'humour policier et l'humour anarchisant n'englobent pas tous les phénomènes relatifs au rire. Nous avons plutôt mis en évidence des cas précis où le sourire, le rire et l'humour pouvaient avoir des liens directs avec les théories de la domination et de l'émancipation. Toute une analyse des rires absurdes ou déments et d'un humour peu ou pas politique reste à faire. Aussi, nous sommes bien conscients que cette étude se limite à un regard occidental. Malgré leur universalité, les phénomènes de l'humour et du rire sont marqués par des différences culturelles que l'on ne peut négliger. Nous pouvons en dire autant de toute la complexité des schèmes de la domination selon les contextes sociopolitiques. Les désirs et les mouvements de l'émancipation peuvent donc aussi être différents.

Cela dit, en circonscrivant notre analyse à ces deux types de rire, nous voulions avant tout participer à l'effervescence théorique que le rire et l'humour suscitent depuis le début des années 1900 et, tout particulièrement, depuis une trentaine d'années. Il semble de plus en plus évident que l'idée de désubstantialisation du rire et, plus largement, du politique, n'est pas tout à fait convaincante. Il est difficile pour nous de croire en l'accomplissement de la société humoristique et qu'aucune avenue ne permet d'en sortir. Bien que les mécanismes de la domination soient très puissants, nous sentons l'urgence de discuter et de réfléchir sur un rire de l'émancipation. Si l'espérance placée dans les révoltes populaires s'érode ou se fatigue, il est certain que nous n'avons pas fini de trouver un certain souffle dans l'humour. Comme si le rire, loin d'être à l'agonie, nous redonnait des petits élans vitaux qui nous empêchent de tourner en rond, de sombrer dans l'apathie ou de reconduire encore et toujours des espoirs déçus.

Avec Simon Critchley, nous croyons que le rire « n'apporte pas la peine, mais plutôt une élévation et une libération, la lucidité de la consolation. C'est la raison pour laquelle les êtres humains, animaux mélancoliques, sont aussi les plus joyeux. Nous sourions et nous nous

trouvons ridicules. Notre misère est notre grandeur »³⁹⁷. Bien que nous aurions aimé terminer ce mémoire sur une note d'enthousiasme quant à des changements sociaux d'envergure, nous croyons qu'il est plus juste de penser que l'humour anarchisant est pour l'instant encore une marque de résistance bien faible, mais indispensable afin de générer un peu d'énergie créatrice devant l'ordre social actuel. En fait, nous insistons sur l'importance de se réappropriier autant que possible les armes du rire et de l'humour. Nous sentons l'urgence d'explorer ces thématiques. Le rire n'est pas mort, l'humour n'est pas vidé de sa substance politique et les conflits entre l'humour policier et l'humour anarchisant se poursuivent. C'est à toutes les personnes sensibles aux mouvements de l'émancipation de rechercher les terrains fertiles pour ce deuxième type d'humour ainsi que de découvrir les lieux où il se manifeste déjà. Ne laissons jamais aller le dernier rire. Cela nous ferait sombrer dans la plus douloureuse des hontes. « Riez », nous dit Yves Cusset, « vous ne serez pas moins tristes, mais juste un peu plus mortels, et donc plus vivant »³⁹⁸. Gardons toujours des espaces pour un humour anarchisant. Rions!

³⁹⁷ Simon Critchley, *De l'humour*, Paris, Kimé, 2004, p.110.

³⁹⁸ Yves Cusset, « Pour un rire philosophe. Réflexions sur les rapports entre humour et philosophie », Jean Birnbaum (dir.), *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, 2011, p.63.

BIBLIOGRAPHIE

- BAILLARGEON, Stéphane. « Une fois, c'est un juif qui arrive à Auschwitz... », Normand Baillargeon et Christian Boissinot (dir.) *Je pense, donc je ris : Humour et philosophie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p.61-81.
- BARUS-MICHEL, Jacqueline. « Lien de sentiment et amour du chef », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.243-254.
- BAUDELAIRE, Charles. *De l'essence du rire*, Paris, Éditions Sillages, 2008 [1855], 46 p.
- BAUDRILLARD, Jean. *Carnaval et cannibale*, Paris, L'Herne, 2008, 100 p.
- , « Après L'orgie », Chap. in *La transparence du mal : Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p.11-21.
- BAUMAN, Zigmunt. *La vie liquide*, Cahors, Éditions du Rouergue, 2006, 202 p.
- BERGSON, Henri. *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1940 [1900], 157 p.
- BIRNBAUM, Jean. « Une secousse subversive », Jean Birnbaum (dir.) *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, 2011, p.9-10.
- BLONDEL, Éric. *Le risible et le dérisoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 155p.
- BOGAD, L. M. *Electoral Guerrilla Theater : Radical Ridicule and Social Movements*, New York, Routledge, 2005, 207 p.
- BONARDI, Christine. « L'humour : un kaléidoscope pour les sciences humaines? », *Le journal des psychologues*, vol. 6, no 269 (2009), p.19-27.
- BOURQUE, Jules. *L'humour et la philosophie ; De Socrate à Jean-Baptiste Botul*, Paris, L'Harmattan, 2010, 192 p.
- BRAUD, Philippe. *L'émotion en politique : Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1996, 241 p.
- BROSSAT, Alain. *La résistance infinie*, Paris, Lignes, 2006, 181 p.
- CHAFETS, Zev. *Rush Limbaugh*, New York, Sentinel, 2010, 229 p.

- CRITCHLEY, Simon. *De l'humour*, Paris, Kimé, 2004, 110 p.
- CUSSET, Yves. « Pour un rire philosophe. Réflexions sur les rapports entre humour et philosophie », Jean Birnbaum (dir.), *Pourquoi rire?*, Paris, Gallimard, 2011, p.51-63.
- DAVIS, Christie. « Stupidity and Rationality : Jokes from the Iron Cage », Georges E. Paton, *Humour in Society : Resistance and Control*, New York, St. Martin's Press, 1988, p.1-27.
- DEBAYS, Barbara. *Marc Lépine, un tueur transformé en héros*. Radio-Canada. En ligne. <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2009/11/27/001-polytech-lepine-masculinistes.shtml>. Page consulté le 29 octobre 2011.
- DELPHY, Christine. « Théories du patriarcat », dans Helena Hirata, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré et Danièle Senotier (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p.154-160.
- DE GAULEJAC, Vincent. *Les sources de la honte*, Paris, Desclée De Brower, 1996, 306 p.
- DE KONINCK, Thomas. « Humour et transcendance », In *Je pense, donc je ris : Humour et philosophie*, sous la dir. de Normand Baillargeon et Christian Boissinot, Montréal, Presses de l'Université Laval, 2010, p.225-240.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI, Félix. « Traité de la nomadologie : La machine de guerre », Chap in. *Capitalisme et schizophrénie ; Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuits, 1980, p.435-527.
- . *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2005, 206 p.
- DELEUZE, Gilles, *Pourparlers : 1972-1990*. Paris, Les Éditions de Minuits, 1990, 249 p.
- . *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 386 p.
- DÉOTTE, Jean-Louis. « De quoi faut-il s'émanciper selon Benjamin? », Georges Navet (dir.), *L'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.75-81.
- DUPUIS-DÉRI, Francis. « Nouvelles du front altermondialiste : l'armée de clowns rebelles tient bon », *Les cahiers de l'idiotie*, n°3, 2010, p.213-246.
- DUVIGNAUD, Jean. *Le propre de l'homme : Histoire du rire et de la dérision*, Saint-Armand-Montrond, Hachette, 1985, 230 p.
- ENRIQUEZ, Eugène. « Visage de la haine, haine sans visage », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.121-138.
- FAVREAU, Marc. *Sol*, [DVD]. Montréal, Imavision, 2008.

- FRADIN, Guillaume. « Cinquante ans de dévoilement de soi : le recours des hommes politiques français aux émissions de divertissement (1955-2005) », *Le temps des médias : Peopolisation et politique*, vol. 1, n°10, 2008, p.53-65.
- FREUD Sigmund. *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988 [1905], p.267.
- GASSIER, Pierre et WILSON, Juliet. *Vie et œuvres Francisco Goya*, Fribourg, Office du Livre, 1970, 379 p.
- GRAY, Jonathan et al. « The State of Satire, the Satire of State », Jonathan Gray et al (dir.), *Satire TV : Politics and Comedy in the Post-Network Era*, New York, New York University Press, 2009, p.3-32.
- HARDT, Michael. « La société mondiale de contrôle », Éric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze : Une vie philosophique*, Les empêcheurs de tourner en rond, 1998, p.359-376.
- HAROCHE, Claudine. « L'évolution des manières de sentir dans les flux sensoriels des sociétés contemporaines occidentales », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.99-120.
- HENRY, Natacha. *Les mecs lourds ou le paternalisme lubrique*, Jouve, Gender Company, 2011, 158 p.
- HUMOUR CONSULTING GROUP. En ligne. <http://humour-consulting.fr>. Page consultée le 21 novembre 2011.
- JOUBERT, Lucie. *L'humour du sexe : Le rire des filles*, Montréal, Triptyque, 2002, 184 p.
- . « Rire : Le propre de l'homme, le sale de la femme », Normand Baillargeon et Christian Boissinot (dir.), *Je pense donc je ris : Humour et philosophie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p.85-101.
- KARASSEV, Léonid. « La phénoménologie du rire », *Humoresques*, Paris, n°4, 1993, p.103-112.
- LA PRESSE CANADIENNE. *Harper chef honoraire d'une tribu autochtone*. En ligne. <http://video.fr.ca.msn.com/watch/video/harper-chef-honoraire-dune-tribu-autochtone/180azi918>, page consultée le 22 septembre 2011.
- LEDER, Andrzej. « La haine comme force formatrice dans le champ symbolique », Pierre Ansart et Claudine Haroche (dir.), *Les sentiments et le politique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p.163-178.

- LEGROS, Robert. « Phénoménologie politique » dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.). *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.544-551.
- LEMONNIER, Bertrand. « L'entrée en dérision », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, avril-juin 2008, p.43-55.
- LIMBAUGH, Rush. *Feminazi is an Accurate term*. En ligne. http://www.rushlimbaugh.com/daily/2008/07/07/feminazi_is_an_accurate_term. Page consultée le 22 novembre 2011.
- LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide : Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 2009 [1983], 327 p.
- LORENZI-CIOLDI, Fabio. *Dominants et dominés : Les identités des collections et des agrégats*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2009, 360 p.
- MARCUSE, Herbert *Éros et civilisation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963 [1955], 239 p.
- MAFFESOLI, Michel. *La transfiguration du politique : La tribalisation du monde*, Paris, Grasset, 1992, 307 p.
- , *Logique de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, 218 p.
- MARCUS, Georges E. *Le citoyen sentimental: Émotions et politique en démocratie*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2008, 228 p.
- MARTUCELLI, Danilo. « Figures de la domination », *Revue française de sociologie*, n°45, 2004, p.469-497.
- MC GRATH, John Michael. « Yoko Ono's publishing company pulls Stephen Harper's "Imagine" performance off YouTube », *Toronto Life*. 6 avril 2011 En ligne. [http://www.torontolife.com/daily/hype/telling-tales-hype/2011/04/06/yoko-ono's-publishing-company-pulls-stephen-harper's-\"imagine\"-performance-off-youtube/](http://www.torontolife.com/daily/hype/telling-tales-hype/2011/04/06/yoko-ono's-publishing-company-pulls-stephen-harper's-\). Page consultée le 22 septembre 2011.
- MENGUE, Philippe. *Utopies et devenirs deleuziens*, Paris, L'Harmattan, 2009, 114 p.
- MINOIS, Georges. *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000, 586 p.
- MISHEVA, Vessela. *Shame and Guilt*, Upsal, Uppsalla University, 2000, 358 p.
- MONGIN, Olivier. *Éclats de rire : Variations sur le corps comique*, Paris, Seuil, 2002, 343p.
- MONTIGNY, Gilberte. *La honte dans la famille dysfonctionnelle*, Montréal, Les Éditions Le Passage, 2004, 132 p.

- NANCY, Jean-Luc. *Corpus*, Paris, Éditions Métailié, 2000, 105 p.
- . « Être-avec et démocratie », *Po&sie*, n°135, 2011, p.38-45.
- . *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986, 198 p.
- NAVET, Georges. « Introduction », Georges Navet (dir.), *L'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.7-11.
- NELLIGAN, Émile. *Poésies complètes*, Montréal, Typo, 1998, 292 p.
- PARTI RINHOCÉROS. [En ligne] <http://www.neorhino.ca/>. Page consultée le 30 janvier 2012.
- OLIVIER, Lawrence et PAYETTE, Jean-François, *Argumenter son mémoire ou sa thèse*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2010, 116 p.
- POWELL, Chris. « A Phenomenological Analysis of Humour in Society », Georges E. C. Paton (dir.), *Humour in Society: Resistance and Control*, New York, St-Martin's Press, 1988, p.86-104.
- RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998, 254 p.
- RAYNAUD, Philippe. « Philosophie politique », dans Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p.560-556.
- ROSSET, Clément. Extrait de « Le réel. Traité de l'idiotie », *Les cahiers de l'idiotie*, n°3, 2010, 263 p.
- SAVARD, Rémi. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, L'Hexagone, 1977, 157 p.
- SCOTT, James C. *La domination et les arts de la résistance : Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, 256 p.
- SKINNER, Quentin. « La philosophie et le rire », Conférence Marc Bloch, [En ligne], mis en ligne le 17 mai 2006. URL : <http://emb.fr/document54.html>. Consulté le 29 juin 2011.
- SORENWEIN, Barbara H. « Émotions en politique. Perspectives de médiévistes », *Hypothèses*, 2001, p.315-324.
- SOURIAU, Étienne. « Comique », Étienne Souriau (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, p.456-459.
- . « Humour », dans Étienne Souriau (dir.), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p.881-883.

TEA, Hvala. « Streetwise Feminism », *Amnis* [En ligne], 8 | 2008, mis en ligne le 01 septembre 2008, consulté le 23 mai 2011. URL : <http://amnis.revues.org/545>.

TERRIEN, Jean-Marie. *Parole et pouvoir : Figure du chef amérindien en Nouvelle-France*, Montréal, Liber, 2007, 268 p.

THÉVENAZ, Pierre. *De Husserl à Merleau-Ponty*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1966, 118 p.

TOURNIER, Vincent. « Les « Guignols de l'info » et la socialisation politique des jeunes », *Revue française de science politique*, vol 55, n°4 (2005), p.691-724.

WILLIAMS, Raymond. *Culture et matérialisme*, Montréal, Lux, 2010, 248 p.

VINIT, Florence, « Introduction », *Les cahiers de l'idiotie*, n°3, 2010, p.11-18.

YOUNG, Iris Marion. « Le genre, structure sérielle : Penser les femmes comme un groupe social », *Recherches féministes*, vol 20, n°2 (2007), p.7-36.

ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire deleuzien*, Paris, Ellipses, 2003, 91 p.